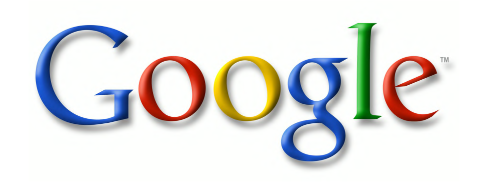

Google





MANUEL

DE

PHILOSOPHIE

ANCIENNE,

PAR CH. RENOUVIER.

> Tous leurs principes sont vrais : des pyrrhoniens, des stoïques, des athées, etc. Mais leurs conclusions sont fausses, parce que leurs principes opposés sont vrais aussi.

TOME I.

PARIS,
PAULIN, LIBRAIRE-ÉDITEUR,
RUE RICHELIEU, 60.

1844

MANUEL

DE

PHILOSOPHIE ANCIENNE.

Renouvier

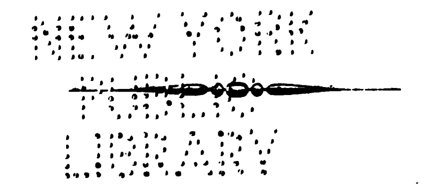
IMPRIMÉ PAR BÉTHUNE ET PLON, A PARIS.

MANUEL
DE
PHILOSOPHIE
ANCIENNE,

PAR CH. RENOUVIER.

> Tous leurs principes sont vrais : des pyrrhoniens, des stoïques, des athées, etc. Mais leurs conclusions sont fausses, parce que les principes opposés sont vrais aussi.
> PASCAL.

TOME I.



PARIS.
PAULIN, LIBRAIRE-ÉDITEUR,
RUE RICHELIEU, 60.

1844



AVERTISSEMENT.

Celui qui entreprend de connaître la philosophie des anciens, est d'abord ébloui à l'aspect d'une lumière assez différente de celle qui nous éclaire aujourd'hui. Mais bientôt, s'il persiste, et s'il se dégage des termes et des préjugés des écoles récentes, il participe aux spéculations des génies primitifs et libres qui cherchaient la réalité dans les choses, ou la vérité dans l'âme, au lieu de se complaire au futile arrangement des parties d'un système politiquement étudié. C'est ainsi qu'une multitude de pensées nettes et hardies semblent prêtes à s'emparer de son esprit; mais la diversité, l'opposition de ces pensées l'embarrassent et le déconcertent. Il se détourne enfin de tous les philosophes; il pense par lui-même, et voilà qu'un ordre admirable lui est révélé dans la succession de ces doctrines où il ne voyait tout-à-l'heure qu'incohérence et contradictions.

Un caractère me frappe surtout dans la philosophie grecque la plus ancienne, c'est-à-dire antérieure à Socrate : c'est qu'elle se partage en autant de doctrines qu'il est possible de poser de principes généraux et contraires pour expliquer la nature et la cause des êtres. Je conclus de là que la recherche de la science univer-

selle a été spontanée dans la pensée des Grecs ; et cette vérité, dont il existe d'autres preuves, on ne saurait l'établir mieux qu'en faisant voir que l'esprit humain a été, pour ainsi dire, épuisé tout entier par un seul peuple à une même époque.

Je conclus encore de ce fait, et de ce peuple ainsi mis en expérience, que l'esprit humain, livré à lui-même, s'est trouvé conduit à créer plusieurs philosophies, plusieurs sciences de la science, et de l'être, et du monde, et de l'homme, et de Dieu, tandis qu'il ne fondait qu'une seule géométrie. D'autres fois, depuis lors, chez d'autres peuples, en d'autres temps, les choses ne se sont point autrement passées.

Je continue à fixer mes regards sur la Grèce, et je vois qu'à l'expiration des premiers temps de la recherche, la philosophie, réduite à avouer son impuissance ou mise en demeure d'expliquer sa multiplicité, se trouble, engendre la sophistique, oppose enfin à la science et à la sophistique à la fois un système critique et une doctrine morale fondés sur une nouvelle méthode. Telle est, en deux mots, la réforme de Socrate ; et tel nous apparaît le plus grand moment de l'intelligence humaine.

Mais la méthode aussi peut être mise en doute ; d'ailleurs l'objet du savoir, quel qu'il soit, doit être atteint ou déclaré impossible à atteindre : c'est un impérieux besoin de la pensée sous l'empire de toutes les méthodes. Alors les anciennes doctrines reparaissent ; l'esprit plus libre et plus incertain les analyse dans toutes leurs parties, les rejette ou les accueille, les compare, les étend et les mêle : ainsi naît l'éclectisme. Les épicuriens, les stoïciens, les académiciens, toutes les sectes sont éclecti-

ques dans ce sens ; et l'éclectisme existe aussi sous son propre nom, et il existe dans les écoles syncrétiques, qui prennent le parti de réduire, en quelque sorte de force et malgré les philosophes, la philosophie à l'unité.

Cependant le problème de la certitude est de plus en plus agité, et les penseurs ne s'accordent pas à en présenter une solution. La contradiction se perpétue entre les écoles : elle porte sur la méthode, sur le fond de la connaissance, sur tout ce qui paraît l'objet du savoir. Alors le scepticisme, qui depuis long-temps a paru, combattant toutes les doctrines, semble triompher : il est la fin logique de la philosophie des anciens. A moins d'en appeler à la croyance pour établir les principes de la philosophie, à moins de reconnaître qu'il existe pour l'esprit des principes essentiels et contraires, il est impossible d'accorder à quelque philosophie que ce puisse être une réalité autre qu'individuelle ou que relative à la personne du penseur ; celui-ci, dès qu'il en affirme et en prétend imposer la certitude, ne paraît plus alors qu'un fou à tous autres yeux que les siens.

Telle est, ce me semble, l'unité de la philosophie des anciens ; j'écris donc à la fois sur l'histoire et sur la méthode. Je traite par la philosophie l'histoire de la philosophie, et réciproquement. Et voilà pourquoi je donne à ce livre le titre de *Manuel de philosophie ancienne*, et non point de *Manuel d'histoire de la philosophie ancienne*. C'est par la même raison que, il y a trois ans, j'appelais *Manuel de philosophie moderne* un autre petit traité dont la base était un mémoire sur le cartésianisme, et dont l'objet était de déterminer, en mêlant l'histoire à la spéculation, quels sont les résultats où

l'esprit est conduit aujourd'hui suivant la logique cartésienne. Je regarde en effet cette logique, réduite à des termes essentiels et précis, comme la science même, comme la science rigoureuse et absolue ; et j'y *crois* comme à la vraie méthode des sciences pour atteindre les réalités.

Tout esprit sérieux et vraiment philosophique doit avouer aujourd'hui que la philosophie n'existe pas, mais que seulement il existe ou il a existé des philosophes. Pourquoi la science des sciences n'est-elle point parvenue à l'unité, c'est-à-dire pourquoi n'est-elle point une science? Cette question me paraît envelopper la philosophie avec l'histoire, et les lois d'un esprit isolé qui spécule avec celles de l'humanité tout entière. En la traitant avec sincérité, on appellera de nouveau dans les hautes spéculations tous les bons esprits qui, depuis longtemps, en sont descendus. Je ne parle pas à tel philosophe de nom et de profession : il a sur tous les sujets des discours; il enseigne, il ne cherche plus. Je m'adresse à ceux qui veulent apprendre; et je m'adresse aussi à ceux qui nous disent que la philosophie n'existera jamais : tous aujourd'hui doivent étudier l'histoire des essais qui furent tentés pour fonder une science, la première, la suprême. Si, parmi ceux qui ne veulent rien tenir d'elle, il en est qui cultivent les sciences isolées et qui se connaissent en rigueur, qu'ils essaient de nous montrer la vanité de la science des principes et des fins, de nous prouver que nous ne saurions connaître ni Dieu ni nous-mêmes. Qu'ils essaient; et, pour nier la philosophie en connaissance de cause, ils se feront philosophes. Ce fut l'œuvre de Kant en Allemagne : on doit désirer

qu'elle se poursuive en France. Une philosophie critique susciterait des controverses et fortifierait les études ; elle engendrerait même des doctrines ; elle marquerait le commencement d'une ère nouvelle de la pensée : peut-être enfin l'unité serait entrevue, au moins dans la méthode et dans les grands principes.

Ce que la spéculation peut ainsi tenter, il appartient à l'histoire de l'accomplir. Il y a soixante ans, lorsque Kant essaya spéculativement de fonder une doctrine critique, la vraie méthode apparut plus lumineuse que jamais, et l'esprit de la philosophie et des sciences fit un grand pas : il atteindra son dernier but, il saisira son objet véritable, lorsqu'à la philosophie pure s'unira définitivement l'histoire de la philosophie, lorsque le penseur se croira tenu d'expliquer, par la doctrine qu'il adoptera, les incertitudes et les variations des doctrines dans le passé, et de faire servir ces variations mêmes à la confirmation de la seule philosophie qui puisse en rendre compte.

Mais, quand il en serait autrement, l'histoire de la philosophie ne laisserait pas de satisfaire à l'un des meilleurs et des plus hauts instincts de la raison spéculative elle-même. « L'homme est toujours occupé à refaire son passé, a-t-on dit excellemment : le passé lui appartient au même titre que l'avenir. » Ce travail d'explication et, pour ainsi dire, de réordination que chacun de nous, en de certains jours critiques, fait subir à sa vie passée, auquel il soumet la suite, l'accord et les motifs de tous les accidents qui la composent, l'historien l'applique à la vie de l'humanité, et le philosophe doit l'appliquer à la pensée philosophique engendrée et régulièrement développée

a.

dans le temps. Mais ce travail est surtout utile à celui qui croit que la doctrine vraie explique toutes les pensées conçues par les hommes. Le lecteur ne se plaindra donc pas de rencontrer un système au fond de tous mes jugements ; l'ordre, la clarté, l'utilité même d'une histoire dépendent d'ailleurs de l'adoption de quelque système, dût-il être réprouvé, et pourvu qu'il ne soit pas trop exclusif. Or, ici, l'on peut dire que le système est composé pour l'histoire bien plus encore que l'histoire n'est arrangée pour le système.

On voit que le plan de ce livre me permettait d'écrire à mon choix une exposition très-étendue, et, s'il se pouvait, complète, des doctrines philosophiques des anciens, ou un résumé assez succinct de chacune d'elles. Je ne me sentais ni la force ni l'érudition nécessaires pour entreprendre le premier ouvrage, qui remplirait une vie entière : le second ne m'aurait pas satisfait moi-même. J'ai donc voulu étudier, puis faire connaître les principales de ces doctrines, dépouillées de toutes formes banales. Je suis remonté jusqu'aux sources ; je me suis autant que possible attaché aux expressions littérales des philosophes, même des plus anciens, et j'ai traduit textuellement les passages les plus importants que l'érudition moderne a mis en lumière. A l'histoire de la philosophie, j'ai joint l'histoire des méthodes particulières et des sciences en ce qu'elles présentent d'essentiel, et plus d'une fois il m'est arrivé de voir sous un aspect nouveau des principes que les philosophes sans science ou les savants sans philosophie ont confondus ou méconnus. Enfin j'ai cru devoir exposer dans une introduction comment je comprenais l'origine, la marche et le mélange des idées dans l'humanité, et les raisons

qui me portaient à classer, à limiter comme je l'ai fait et les doctrines et cette antiquité même que je devais étudier.

J'ai eu soin d'indiquer mes sources avec toute la précision possible, et non sans les avoir vérifiées moi-même, au moins sauf d'assez rares exceptions ; j'ai employé les meilleures éditions des principaux compilateurs anciens, et j'ai fait aussi un fréquent usage des textes grecs, si heureusement travaillés et si corrects, publiés par MM. Ritter et Preller (1) et par M. Brandis (2), surtout en ce qui concerne les fragments des plus anciens philosophes. Le premier de ces deux ouvrages, et le seul aussi dont je connaisse le texte, m'a fourni d'excellentes indications ; c'est un livre utile, très-savant et très-bien fait, mais sans philosophie. On comprend, du reste, que l'esprit et le plan de mon travail aient dû me rendre les travaux antérieurs à peu près inutiles pour tout ce qui ne regarde pas la pure érudition. Je n'ai presque jamais choisi, comparé, rapproché les textes que par moi-même. On me saura gré, je l'espère, de les avoir fournis si nombreux que la plupart de mes pages ressemblent à des centons composés avec les pensées des anciens ; de m'être tenu beaucoup plus près qu'on n'a jamais fait de la rigueur abstraite de ces pensées, ou d'en avoir fidèlement reproduit les formes et la couleur. Mais il y avait là de grandes difficultés à surmonter, et je prie qu'on m'accorde de l'indulgence.

Je dois des remercîments à l'un de mes anciens cama-

(1) Historia philosophiæ græco-romanæ ex fontium locis contexta. Hamburgi, 1838.

(2) Manuel d'histoire de la philosophie grecque-romaine, t. I, Berlin, 1835, all.

rades de l'École polytechnique, M. E. Carteron, qui, en relisant les épreuves de ce livre, m'a fourni sur les parties relatives à l'histoire et à la littérature anciennes des remarques et des rapprochements intéressants où l'on reconnaîtra une érudition spéciale. Mais il est surtout une chose que je ne dois point négliger de dire : de longs entretiens sur les questions fondamentales de la métaphysique, avec un ami qu'il n'est pas temps encore de nommer, et qui en a fait depuis plusieurs années l'objet habituel de ses réflexions, ont imprimé quelquefois sur mes idées les traces des siennes. Ces communications mutuelles ont été, malgré les différences profondes qui nous séparent, favorisées par un accord frappant dans quelques-uns des principes de la haute logique. Accoutumé, comme il l'était lui-même, à donner une grande place à la croyance dans les fondements de la science, j'ai mis à profit des analyses sur la foi, sur la liberté, sur l'intervention de l'idée de liberté dans celles du savoir et de la certitude, qui sont, pour lui, le résultat d'études sérieuses et de méditations suivies, et qui joueront un rôle important dans ses travaux : la publication n'en étant pas prochaine, c'était une raison de plus pour constater ici que les vues générales qui les dominent lui sont tout à fait personnelles.

Ainsi je présente au public un ouvrage qui m'a occupé long-temps de diverses manières et à l'achèvement duquel j'ai consacré exclusivement trois années. Ceux qui seront amenés à consulter ce Manuel y trouveront, je l'espère, des indications exactes : il aurait fallu les donner en vrai disciple des anciens, partageant leurs idées et parlant leur langue philosophique. Et ceux qui vou-

dront pénétrer jusqu'à la pensée intime de l'auteur auront à juger la valeur d'une philosophie née d'elle-même, loin des écoles du jour, dans un esprit indépendant qui s'était autrefois formé à d'autres études.

TABLE ANALYTIQUE
DES MATIÈRES.

LIVRE PREMIER.

INTRODUCTION. — NOTIONS PRÉLIMINAIRES RELATIVES A L'HISTOIRE GÉNÉRALE DES IDÉES.

LIVRE TROISIÈME.

PREMIÈRE PÉRIODE DE LA PHILOSOPHIE ANCIENNE.

FORMATION SPONTANÉE DE LA PHILOSOPHIE.

§ II. École rationaliste. — Première section. — Unité immobile de l'être. — Parménide, Mélisse et Zénon d'Élée, pag. 143.

§ III. École empirique. — Deuxième section. — Dualité de l'être. — Empédocle, pag. 163.

§ IV. École rationaliste. — Deuxième section. — Dualité de l'être. — Pythagoriciens, pag. 182.

§ V. École empirique. — Troisième section. — Infinie multiplicité de l'être. — Anaxagore, Archélaüs, pag. 217.

LIVRE QUATRIÈME.

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PÉRIODE DE LA PHILOSOPHIE. OPPOSITION, LUTTES, DESTRUCTION DES ANCIENNES DOCTRINES. RÉFORME DE LA MÉTHODE.

§ II. Théorie de la démonstration. — Analyse et métaphysique d'Aristote, pag. 36.

Deuxième partie.

La connaissance elle-même.

§ I. Doctrine physique et théologique de Platon, pag. 73.

§ II. Doctrine physique et théologique d'Aristote, pag. 106.

LIVRE SIXIÈME.

DEUXIÈME PÉRIODE DE LA PHILOSOPHIE ANCIENNE. — ESSAIS DE CONSTITUTION DÉFINITIVE DE LA DOCTRINE. — ÉCLECTISME.

§ II. Physique et théologie. — Mêmes écoles, pag. 237.

§ III. Morale, politique, mythologie. — Mêmes écoles, pag. 274.

LIVRE SEPTIÈME.

FIN DE LA PHILOSOPHIE RATIONNELLE.

§ III. Réfutation du scepticisme. — De la foi philosophique et de la foi religieuse. — Conclusion, p. 387.

FIN DE LA TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES.

TABLE ALPHABÉTIQUE

DES MATIÈRES.

ERRATA.

TOME PREMIER.

Pages	*lignes*	*au lieu de*	*lisez*
13	29	fondation	formation.
63	27	fut	n'est que.
65	36	Hippolite	Hippolyte.
Id.	39	Boissonnade	Boissonade.
67	Note(1)	Henry	Th.-H.
80	28	*supprimez cette ligne tout entière.*	
99	26	la	le.
107	9	porta	porte.
108	38	Πυθαγσρισταί	Πυθαγορισταί.
125	21	σχήματ,όλύπκου	σχηματ'όλύμπου.
196	14	*toute œuvre*	toute en œuvre.
242	8	*plus*	*pas plus.*
244	26	ne *pas etre*	*ne pas être.*
257	16	qui	que.
306	33	exemples, toutes	exemples. Toutes.
308	36	cælestia	cœlestia.
313	33	δύο	Δύο.
315	16 et suiv.	*supprimez les guillemets.*	

TOME SECOND.

Pages	*lignes*	*au lieu de*	*lisez*
13	32	*Phèdre*	*Phèdre, apologie.*
117	19	différent de soi	différents d'eux-mêmes.
181	3	fonde	fondée.
210	13	dicéarque.	dicæarque.
210	26	effets.	objets.
216	7	propositions	règles.

MANUEL

DE

PHILOSOPHIE ANCIENNE.

LIVRE PREMIER.

NOTIONS PRÉLIMINAIRES RELATIVES A L'HISTOIRE GÉNÉRALE DES IDÉES.

§ I.

DÉDUCTION DE LA TRADITION ET PLAN DES ÉPOQUES DE LA PHILOSOPHIE DEPUIS SON ORIGINE JUSQU'A NOS JOURS.

I. Nous nous proposons d'exposer les principes généraux des doctrines philosophiques des anciens, d'étudier l'ordre, la succession, les destinées, la fin de ces doctrines dans l'antiquité, enfin de rechercher et de formuler les dernières conclusions auxquelles elles ont pu conduire l'esprit humain. Il faut d'abord que nous apprenions ce qu'est la philosophie et quels sont les peuples qui l'ont créée. Le caractère essentiel de la philosophie, caractère qui lui convient surtout dans les temps voisins de son origine, c'est d'avoir pour objet la recherche de la science, et de n'être en soi que la science elle-même. Par rapport au monde, à Dieu, à tous les grands objets du désir inné de connaître, qui est en nous, la philosophie consiste à savoir ; accomplie dans l'homme, elle devient la sagesse.

L'histoire de la philosophie dans l'antiquité n'est, ainsi, que l'histoire de l'apparition des idées dans le genre humain, de leur libre développement et de leurs premières luttes ; mais l'homme que nous connaissons n'a jamais existé sans idées, idées religieuses, symboliques, poétiques, idées dans les beaux-arts destinées à réaliser visiblement les symboles. Il faut même accor-

der que cet être, essentiellement raisonneur et logique dès ses langes, a toujours su lier ses pensées les unes aux autres de manière à les constituer, quoique sans conscience de cette œuvre, en un tout scientifique; mais la philosophie ne commence que quand et là où la conscience naît dans l'homme d'une connaissance réfléchie de la vie et du monde, et d'une possession distincte du savoir et de la sagesse. Les peuples au berceau n'éprouvent pas le besoin de ce savoir; ils n'auraient pas le loisir de le poursuivre.

A quelle époque, au sein de quelle race les idées se sont-elles liées de manière à revêtir ensemble et pour la première fois une forme scientifique? L'homme, étranger sur la terre et comme le singulier produit d'une force inconnue, l'homme, ébloui d'abord par les apparences innombrables que lui présente un objet infini soumis à sa contemplation, naïf admirateur du ciel, charmé par les figures idéales de grandeur et de vertu qu'il s'est créées, qu'il a déjà chantées peut-être, adorateur des êtres supérieurs que les mystères de la nature lui révèlent, que les mystères des temples lui enseignent, où, quand, par quel mouvement sublime de l'esprit, et suivant quelle divine confiance a-t-il osé soumettre au calcul la vérité, la piété, la puissance, et s'affirmer en sa conscience qu'il savait la nature, la fin et le principe des êtres?

Il n'est nullement nécessaire que la question ainsi posée ait une solution unique. Tout ce que nous savons, c'est qu'en vertu de son essence même la philosophie doit être précédée dans un esprit par cette ignorance qui se connaît elle-même et qu'on appelle doute; il est donc naturel qu'elle se manifeste d'abord à la suite de la diversité et du combat des croyances, et qu'elle résulte de l'analyse rationnelle que cette diversité provoque. Or, en acceptant la nature humaine telle qu'elle nous est donnée de Dieu, et sans nous enquérir de son origine naturelle et de ses faibles commencements, nous admettons sans peine qu'en plusieurs lieux, en plusieurs temps, la diversité a pu se déclarer dans la foi des hommes, parce que l'esprit change et que la vérité a plusieurs faces. Ainsi plus d'une fois, par un mouvement propre et spontané, la science a pu naître et s'enraciner dans l'intelligence où elle a son germe impérissable. Reste à savoir en fait chez quels peuples nous trouvons, en remontant la chaîne des temps,

la philosophie distincte de la foi, et la science arrêtée sur ses principes.

II. Deux nations de l'antiquité, très-petites par l'étendue, très-grandes à divers titres par l'esprit et par la puissance, dominent le cours de nos traditions. A l'une s'élève surtout notre foi, et notre savoir à l'autre; mais à ces deux nations on peut opposer l'Orient tout entier, qui semble les précéder, les instruire, et d'avance envelopper tous leurs progrès dans la sagesse et dans le bien. Il est vrai qu'on ne saurait contester l'antériorité de la religion et de l'art en Orient à tous les arts et à toutes les religions nés sur des terres occidentales. Dans un temps où le nom même d'Hellen n'avait pas encore été prononcé, des systèmes complexes d'organisation sociale, de puissants instituts de prêtres, d'immenses monuments existaient chez quelques-unes de ces grandes nations que nous appelons d'un nom commun l'Orient. De nombreuses traditions nous apprennent qu'à une époque anté-historique la Grèce a subi l'influence des civilisations plus vieilles de l'Asie-Mineure et de la Phénicie. A cette époque, et durant les siècles qui suivirent, les cultes de Cybèle, de Jupiter, de Cérès, de Bacchus, furent fondés en Grèce. Alors des lambeaux de religion, soit arrachés aux corps puissants des religions antérieures, soit formés séparément en diverses localités et sous l'influence d'esprits et de tendances variées, servirent à grouper des familles et à systématiser les coutumes des différentes peuplades qui cherchaient à se fixer. Si l'Asie-Mineure et la Phénicie précèdent ainsi la Grèce et passent pour l'avoir instruite, d'autre part une grande nation dont les œuvres commencent à nous être connues, l'Inde, fournit à la Grèce les éléments de sa langue et de sa grammaire, et sans doute aussi le principe de plus d'un mythe. Quelques-uns des monuments de cette nation nous présentent les caractères philosophiques de la plus haute antiquité intellectuelle et morale; il s'agit donc de savoir si la philosophie est originaire de l'Orient, comme le sont de si nombreuses institutions religieuses, morales ou politiques que nous possédons encore.

Et d'abord, rien n'est plus confus que le sens attaché à ces mots aujourd'hui magiques : esprit de l'Orient, civilisation de l'Orient.

On semble quelquefois désigner de la sorte l'esprit même de l'antiquité, dont tous les peuples à leur origine doivent participer, et jusqu'à ceux qui se sont formés ou agglomérés à des époques voisines de nous et en des contrées occidentales; mais la culture de la science ne semble pas un caractère naturel des peuples enfants, quelque indéterminé qu'on veuille laisser l'esprit commun qu'on leur attribue. Souvent aussi on attache une signification plus précise à cet esprit oriental, et on le fait consister dans la forme théocratique ou sacerdotale qui, sans pouvoir être attribuée à l'Orient tout entier, convient du moins à quelques-unes des plus vieilles et des plus puissantes civilisations de la terre; mais alors il faut remarquer que toute doctrine de Dieu et du monde, fût-elle dépouillée du mythe, ne constitue pas une philosophie; que toute croyance traditionnelle respectée, que tout pouvoir sacerdotal véritablement maître excluent, au contraire, la liberté, la recherche, le doute et la science rationnelle; enfin qu'à l'instant où la philosophie se dégage de la foi, elle peut tendre à la ruiner aussi bien qu'à l'étayer, tellement que les solutions qu'elle donne sont par elles-mêmes indépendantes des solutions théologiques. Ainsi, impuissants à connaître ce qu'on pourrait appeler en général philosophie de l'Orient ou philosophie de l'antiquité, nous sommes réduits à chercher l'origine de la science séparément chez les divers peuples instituteurs qui soutiennent le berceau de nos traditions.

III. Parmi ces grands peuples qui précèdent la Grèce et la Judée dans l'histoire, nous devons compter surtout les Indiens, les Persans, les Égyptiens, les Phéniciens et les Chinois. Il est incontestable que ces quatre dernières nations nous ont transmis, soit directement, soit indirectement, de remarquables doctrines, et que nous trouvons dans leurs traditions de nombreux éléments de philosophie et de science. Cependant on ne peut les ranger parmi ces races libres, singulières qui ont connu la spéculation pure et désintéressée. Deux d'entre elles sont, avant tout, des nations théologiques, créatrices de mythes, qui ont pu fournir à la philosophie, non sa méthode, mais des éléments, des idées ou même des solutions. A ce titre seulement elles attireront notre attention, mais plus tard, à l'époque où leur influence a dû s'exer-

cer. Les deux autres nous offrent un caractère analogue, mais amoindri ou vicié par leur esprit industriel ou mercantile. Les Indiens seuls se présentent à nous, dans ce passé si reculé, comme une nation vraiment philosophique. Ils ont parcouru durant une période à peine accomplie de nos jours toutes les grandes voies de la recherche intellectuelle. Devons-nous en conclure que les Indiens sont les précepteurs des Grecs? A priori, nous ne le pouvons. Il n'est nullement nécessaire qu'un peuple ait appris ce qu'il a su, d'un autre peuple. Dans la rétrogradation où une telle idée nous conduirait, il serait impossible de trouver une raison pour s'arrêter.

Si maintenant nous examinons analytiquement cette grande question, nous sommes conduits à trois considérations qui nous semblent décisives.

La science grecque, en elle-même et en général, diffère essentiellement de la science indienne. Celle-ci, quoique distincte de la foi et des mythes, y est toujours relative. Formée à l'époque où commença la critique des dogmes, elle se divisa en orthodoxe et hétérodoxe, de sorte qu'elle ne fut jamais tout à fait indépendante de la révélation surnaturelle et divine de la vérité. Elle se rapporta à la foi et aux écritures, comme plus tard la kabbale des Hébreux se rapporta à leur Bible, ou la scolastique des Européens à notre Évangile. Systématisée en diverses écoles, qui finirent par acquérir elles-mêmes une autorité analogue à celle de la révélation, elle fournit à l'enseignement religieux des systèmes de logique, de physique, lesquels subsistent encore aujourd'hui. A côté de ces systèmes adoptés par les croyants, il existait des systèmes hétérodoxes ou impies; mais nous ne voyons pas que la spéculation scientifique, absolument libre et individuelle, ait jamais produit dans l'Inde comme dans la Grèce des milliers d'opinions distinctes, des révolutions dans la méthode, enfin ce développement si varié, si complexe, qui cependant a ses lois et qui fait de l'histoire de l'esprit grec une histoire de l'esprit humain tout entier parcourant librement ses phases et se rendant toujours compte de lui-même. Objecterait-on que les Grecs, disciples des philosophes indiens, mais ignorant la doctrine des prêtres, ont dû être conduits à dégager la philosophie des considérations étran-

gères dont elle était embarrassée dans sa première patrie? Mais il est bien singulier qu'un peuple enseigne à un autre peuple sa philosophie, et qu'il lui laisse ignorer sa religion, bien plus importante en elle-même et plus facile à propager. N'est-ce pas regarder le peuple grec comme créateur de la philosophie, quoique d'une autre manière, que de nous montrer son esprit n'empruntant à l'Inde que la pure science, et lui donnant aussitôt ces développements, ces formes nouvelles qui la rendent aussi propre à cet esprit que si elle fût née spontanément en lui?

Les rapports qu'on a signalés entre la philosophie grecque et la philosophie indienne sont ou généraux et vagues, ou particuliers et précis. Dans le premier cas, il est toujours aisé, toujours raisonnable d'expliquer ces rapports par la conformité naturelle de l'esprit humain dans tous les temps, dans tous les lieux. La philosophie est le résultat du mouvement intérieur de la raison humaine et de la comparaison des idées principales, qui sont les mêmes en nous tous, et qui nous appartiennent. Les écoles philosophiques ont souvent passé, sans aucune communication extérieure, par les mêmes phases, sous l'influence seule des lois nécessaires de l'esprit, et c'est à la recherche de ces lois bien plutôt qu'à celle des liaisons externes que l'histoire de la philosophie est appelée. Dans le second cas, il faudrait que les rapports signalés fussent de ceux qui ne peuvent évidemment résulter que de l'imitation. Ces rapports sont très-rares. Nous n'en connaissons pas de tels entre les deux philosophies qu'on veut comparer. Ajoutons encore que parmi tous ceux qu'on a relevés, il n'en est peut-être aucun qui non-seulement ne prouvât rien s'il était exact, mais qui même ne semble le produit de la confusion qu'un esprit sans netteté, peu exercé d'ailleurs aux études philosophiques, se trouve porté à établir entre les idées les plus différentes (1).

(1) Colebrooke, un vrai savant sans aucun doute, esprit net et profond, a malheureusement indiqué certains de ces rapports; mais il faut avouer que c'est avec une remarquable modération; voyez les *Essais sur la philosophie des Hindoux*. M. Pauthier, son traducteur, a au contraire exagéré cette tendance au delà de toute idée. Nous croyons possible de signaler entre deux doctrines aussi étrangères que l'on voudra l'une à l'autre des rapports plus frappants que le plus frappant de ceux qui se trouvent signalés dans cet ouvrage, d'ailleurs excellent et très-utile. Pour ne citer qu'un exemple, il n'y a rien de commun entre le syllogisme d'Aristote et la méthode dialectique du *Système Nyaya*, même en se

Il n'est rien de si difficile que l'enseignement des idées, rien de si rare que leur transmission d'homme à homme ou de peuple à peuple; une intimité réelle et long-temps continuée peut seule donner de l'importance et de l'efficacité aux discussions et à tout enseignement qui ne se fonde pas uniquement sur l'éloquence, qui ne s'appuie pas sur des faits, qui n'en appelle pas à la foi. On sait que les disciples les meilleurs et les plus intelligents d'un philosophe sont souvent ceux qui s'éloignent le plus de sa doctrine. On sait aussi combien, au sein d'une civilisation aussi uniforme que celle de notre Europe, les influences d'une nation sur une autre exigent de temps et de relations, et combien les hommes ont de peine à s'entendre et à s'expliquer dans la même ville, et dans la même doctrine. Enfin la philosophie est surtout individuelle. On voit donc tout ce qu'il faudrait prouver pour que les philosophes grecs pussent être regardés réellement comme les disciples des philosophes de l'Inde. Mais les hommes n'ont pas seulement entre eux des relations personnelles; chacun d'eux se trouve élevé, suivant l'âme et suivant le corps, au sein d'une civilisation déterminée qui lui communique des idées tout arrêtées et formulées, et le philosophe même doit puiser dans ce fonds commun; il y doit prendre l'origine et le point de départ de sa spéculation. Si donc on veut réduire les rapports généraux des deux nations philosophiques, la grecque et l'indienne, à ceux qui ont dû résulter de l'analogie des langues et des religions, nous n'aurons garde de les nier. Mais la nature de la philosophie est telle que sitôt qu'elle est formulée, qu'elle a sa méthode et ses résultats, tout ce qui a pu la préparer, la diriger, la déterminer, a cessé d'exister pour elle. Cependant en étudiant les origines de la philosophie grecque nous signalerons quelques uns de ces rapports. La philosophie à son commencement naît quelquefois de la religion et des mystères; nous verrons qu'elle finit par les dominer et par les transformer dans l'antiquité.

IV. Amenés ainsi à regarder comme indépendantes l'une de

tenant à l'exposition de cette dernière méthode donnée par Colebrooke. M. Barthélemy Saint-Hilaire, notre savant traducteur d'Aristote, a étudié et définitivement résolu cette question. (*Mémoires de l'Académie des Sciences morales et politiques*, t. III, p. 236.)

l'autre, les deux grandes phases de la philosophie que l'antiquité nous présente, leur chronologie relative est pour nous sans importance; nous ne la discuterons pas ici. Mais supposons même que la philosophie indienne ait été tout entière écrite ou enseignée dans une ère qui précède celle où commença la philosophie grecque : celle-ci néanmoins nous offre seule la science tout à fait libre, dégagée; elle ouvre d'ailleurs notre propre histoire et les annales de notre intelligence. La philosophie indienne, analogue à celles du moyen âge, et dont l'influence, nous l'avons vu, ne put s'exercer dans la haute antiquité grecque, viendra s'offrir à nous quand nous étudierons les philosophies théologiques, leur origine et leurs développements.

Il en serait tout autrement si nous devions admettre la vérité de cette hypothèse, simple, mais étroite, de la transmission successive et du développement continu de la civilisation dans sa marche visible à travers les peuples. L'Inde, la Perse, l'Égypte, la Judée, la Grèce, les deux Rome enfin jusqu'à nous, seraient, suivant ce système, auquel on peut donner d'ailleurs des interprétations diverses, les foyers graduellement allumés, communiqués, éteints, de toute révélation et de toute vérité. Cette hypothèse, la plus commune et la plus superficielle entre celles qu'on a décorées du nom de philosophie de l'histoire, si nous l'adoptions, nous conduirait sans doute à découvrir et à expliquer l'origine de la science pure, dont on avait attribué jusqu'ici à la nation grecque la première ou la plus claire intuition. Mais la vérification de cette hypothèse ne s'est encore trouvée ni dans l'étude des langues, ni dans celle des monuments, ni dans celle des races. Nous ne parlons pas de l'histoire positive, qui, comme on sait, fait défaut à tous nos systèmes dès que nous voulons remonter à cinq ou six siècles au-dessus du commencement de notre ère. L'antériorité de la civilisation de l'Inde à telle autre grande civilisation, celle de l'Égypte, par exemple, n'est pas prouvée. L'antériorité de la philosophie indienne à la philosophie grecque l'est à peine, et la filiation de celle-ci ne l'est pas. L'ordre des doctrines de l'Inde, sur lequel on a voulu s'appuyer quelquefois pour dérouler le plan providentiel de l'histoire et pour rendre raison des doctrines communiquées aux autres peuples, est un ordre arbitraire, auquel ré-

pugnent et la nature et les faits connus (1). En général, le passage des idées de lieu en lieu, de peuple en peuple, n'a rien de nécessaire en lui-même et ne se fonde sur aucune preuve extérieure. Nous verrons comment on peut philosophiquement, et sans fausser ni supposer l'histoire, expliquer l'origine des arts et des sciences; et comment on peut rendre raison du développement de l'humanité, sans imposer à la liberté de l'homme une loi parfaite, arrêtée, qui n'est propre qu'à la détruire.

Au surplus, et toutes ces choses demeurant indécises, quand bien même on supposerait une origine à toute idée, comme il en faut supposer une à toute nation qui n'est pas autochthone, quand bien même on admettrait qu'à une époque antérieure aux époques historiques, l'Orient tout entier, l'Égypte, la Pélasgie, l'Étrurie, auraient eu une religion commune, des arts semblables, des institutions analogues, on ne trouverait pas la philosophie à cette époque. Il faudrait, pour la voir naître, assister au morcellement de la civilisation primitive, accompagner chaque peuple dans son développement propre, et scruter l'expression de ses idées jusqu'au moment où il reçoit du dehors ou se porte à créer spontanément la philosophie. Il appartient à l'histoire de la religion et des symboles, il appartient à l'archéologie, qui semble aujourd'hui lui devoir apporter ses plus vives lumières, de se plonger résolument dans le monde antique. Si nous ne nous trompons, une étude long-temps poursuivie fera connaître et révèle déjà, dans ce monde, une multitude de différences au lieu de l'unité que certaines écoles ont supposée ou supposent encore. Mais pour nous il suffira que nous expliquions la marche des idées scientifiques depuis les premiers temps de l'histoire jusqu'à ceux où nous vivons. Dans le cours de nos recherches, la connaissance des mythes et des systèmes philosophiques qui n'en sont pas entière-

(1) Nous citerons, par exemple, l'*Essai sur la langue et la philosophie des Indiens*, de Fréd. Schlegel. M. Mazure en a donné une traduction en 1837. L'ordre des doctrines de l'Inde, supposé mais non prouvé dans ce livre, est celui-ci : 1° *Système de l'émanation et de la transmigration des âmes* ; 2° *Naturisme, système astrologique* ; 3° *Dualisme* : Schlegel a pour celui-ci des excuses et une sorte de sympathie ; 4° *Matérialisme et panthéisme* : ces deux systèmes très-différents sont confondus. Il n'y a pas plus de philosophie vraie que de science historique dans cette classification.

ment dégagés se présentera en son lieu et nous l'aborderons autant qu'il nous paraîtra nécessaire.

V. Ainsi, au nom de l'histoire et de la science pure, indépendante de tout principe de foi, de tout exercice arbitraire de la volonté, nous opposons une fin de non-recevoir à la doctrine de la transmission unique, successive et continue des lumières dans l'humanité. Cependant, il n'est peut-être pas inutile de revenir en quelques mots sur cette question et de la préciser. Si, en effet, nous devions croire à l'existence d'une race primitive unique, d'un berceau commun de l'humanité; si nous devions croire à une révélation surnaturelle de la parole faite à cette race, enfin à la connaissance d'une doctrine spiritualiste qui lui aurait été départie pour être communiquée aux autres peuples qui pouvaient plus tard se séparer d'elle, il y aurait lieu pour nous à changer le plan de ce livre. Nous serions condamné alors à tout croire sans rien savoir, à marcher avec assurance au milieu des ténèbres. Nous déroulerions avec une simplicité suprême l'ordre providentiel des destinées de l'homme, et nous suppléerions à la science par la foi, aux faits par les miracles. A défaut d'un peuple religieux, si nous placions à l'origine des connaissances un peuple savant, un peuple astronome, par exemple, dont la science rompue et dispersée aurait formé, par ses débris, toutes les sciences des autres peuples (1), alors aussi un ordre à priori s'imposerait à nos recherches; et il en serait de même si tous les mythes, si toutes les idées religieuses ou morales des hommes pouvaient être ramenées à un petit nombre de principes de philosophie naturelle connus des plus anciens penseurs (2). Il faudrait d'abord exposer cette science

(1) Tel est, par exemple, le peuple astronome de Bailly, cette nation septentrionale atlantique dont l'histoire est perdue et qui fut l'institutrice des autres nations. Voy. les *Lettres sur l'origine des sciences*, et les *Lettres sur l'Atlantide de Platon*. Cette hypothèse, qui fait de l'*Histoire de l'astronomie ancienne* de Bailly un vrai roman, à la verité un peu monotone, n'est appuyée que sur une série de continuelles hypothèses toujours arbitraires qui tendent à produire l'illusion de la science.

(2) C'est ainsi que Dupuis, *Religion universelle ou Origine de tous les cultes*, veut expliquer toutes les croyances par de simples observations d'astronomie. (V. la réfutation de Dupuis renfermée dans l'*Analyse des recherches de M. Letronne sur les représentations zodiacales*, par E. Carteron, extrait des Annales de philosophie chrétienne. Paris, 1843.)

primitive ou ces premiers principes, puis en tracer l'histoire, en déduire les conséquences.

La révélation seule de la parole équivaudrait presque pour le peuple ou pour le premier homme à qui elle eût été envoyée, à la révélation d'une philosophie. Mais ceux qui, par révélation de la parole, entendent autre chose que l'existence en quelque sorte innée, que la manifestation spontanée du langage dans la pensée, ceux qui croient que le langage, à quelque état d'imperfection qu'on le suppose, n'a jamais pu être cependant que l'imitation et la reproduction d'un autre langage, ceux qui vont même jusqu'à se persuader que la pensée ne pourrait exister sans son expression par la voix; tous, à défaut de preuves historiques, devraient au moins produire de véritables preuves philosophiques de leur manière de sentir; et ces preuves on les attend encore. Les partisans de cette opinion s'obligent de plus à imaginer et à nous raconter quelque miracle pour expliquer le fait de la révélation. Puis ils doivent ramener, chose impossible, toutes les langues à une langue primitive. Cependant, il faut respecter la grande division que les philologues ont établie entre le génie grammatical des langues sémitiques et celui des langues indo-germaniques; entre le vocabulaire des unes et le vocabulaire des autres. Quelque admiration que l'on ait pour la beauté de cette langue sanscrite, souche du persan, du grec, du latin, de l'allemand; quelque impossible que l'on proclame l'invention et le perfectionnement de cette langue à une très-haute antiquité, il faut expliquer, si on la suppose révélée, comment l'hébreu a pu être révélé aussi, ou, à défaut, comment il a pu dériver du sanscrit. Enfin cette simple division des langues en deux branches principales n'est pas la seule difficulté que les philologues unitaires aient à surmonter, et nous voyons les plus impartiaux et les plus savants des antiquaires amenés à regarder d'autres langues encore comme irréductibles. Tel est l'ancien égyptien, qu on appelle aujourd'hui le copte (1).

(1) Cours d'archéologie égyptienne, professé au collége de France en 1841-1842, par M Letronne, onzième et douzième leçons. C'est ici le cas de signaler aussi les langues américaines, qui, bien qu'extrêmement nombreuses et liées les unes aux autres par d'incontestables rapports d'esprit et de grammaire, ont cependant des vocabulaires si différents. Or l'analogie des formes grammaticales s'explique suffisamment par l'analogie des caractères intellectuels des races qui parlent ces

L'existence d'une langue primitive étant peu probable, ou pour le moins, et ceci de l'avis de tous, encore douteuse en pure philologie, la réalité d'un peuple primitif et d'un berceau commun de l'humanité paraissant d'autre part assez peu vraisemblable en histoire naturelle et en histoire proprement dite (1), il faut bien reconnaître aussi que la supposition d'une doctrine unique primitive, surtout spiritualiste, est absolument arbitraire. Les penseurs qui ont produit ou défendu cette hypothèse ont été hors d'état d'en avancer une preuve à proprement parler historique, ou, à défaut, d'en démontrer la nécessité philosophique. Mais au contraire, d'après le grand nombre des mythographes, tous les cultes de l'Inde, et en particulier le vishnouïsme et la doctrine des incarnations divines, auraient été précédés par le culte de la nature et par l'adoration du Lingam, principe de la génération et de la fécondité de l'être. Et d'après le plus grand nombre des philosophes, il faudrait attribuer par des raisons à priori un tout autre commencement à l'humanité, et une nourriture moins forte que cette prétendue doctrine spiritualiste dont on ne peut rien affirmer, pas même la cause, pas même la nature, pas même la pure et simple existence.

Mais nous ne voulons ici soulever que des doutes. Nous n'affirmons que l'inaptitude des sciences de faits, des sciences purement historiques, à établir la réalité d'un peuple, d'une langue, d'une doctrine au commencement des temps de l'humanité, peuple, langue et doctrine auxquels il faudrait remonter pour trouver l'origine de toutes les idées, et desquels ensuite il faudrait des-

langues, et ne prouve en aucune manière que celles-ci dérivent toutes d'une même langue primitive. Quant aux vocabulaires, les recherches des étymologistes ne conduisent à des résultats certains que dans deux cas : l'un, quand il est possible de faire l'histoire complète et positive des mots en les suivant dans toutes leurs transformations, et ce travail n'est applicable qu'aux dernières langues dérivées que nous connaissons ; l'autre, quand ils peuvent parvenir à assimiler la majeure partie des racines de deux langues différentes, et cette opération n'a pu être accomplie que pour chacune des deux grandes branches, la sémitique et l'indo-germanique. Hors de là les étymologies ne sont qu'un jeu, comme il serait aisé de le prouver par des exemples.

(1) On sait comment Cuvier, obligé de reconnaître des nègres peints sur des monuments égyptiens qui sont antérieurs à notre ère de 3000 ans au moins, fut conduit à supposer que les nègres, pendant le déluge, étaient parvenus à se sauver sur les montagnes. (V. la Réfutation du système de Cuvier dans le Cours déjà cité de M. Letronne.)

cendre par ordre, en s'arrêtant à chacune des grandes agglomérations d'hommes appelées tour à tour à exprimer d'une manière de plus en plus nette la pensée primitivement révélée. Bientôt nous examinerons, comme une question de philosophie relative à l'histoire, la forme naturelle de la révélation des idées parmi les hommes, et nous rechercherons le mode général de formation et de développement des esprits et des peuples qui peut satisfaire, à la fois, et la philosophie et les études historiques.

VI. Quoi qu'il en soit, convaincus par la nature des choses que chaque peuple a pu être son propre guide et son révélateur, et qu'il a suffi que Dieu se révélât aux premiers hommes par la pensée, révélation constante et continue; reconnaissant à des signes certains les difficultés presque insurmontables qui s'opposent à l'enseignement et à la propagation des idées d'un homme à l'autre, et, à plus forte raison, d'un peuple à un peuple étranger; enfin, décidés à accorder, dans la suite des choses, un rôle immense à la liberté humaine, et par suite à cette vivante irrégularité qu'on nomme le hasard, nous n'avons ici qu'à chercher une méthode pour notre exposition : elle sera la vraie, si n'anticipant point sur la loi du progrès, si laissant à chaque événement sa place et son importance, elle nous permet d'écrire une véridique histoire qui devra nécessairement se trouver d'accord avec la libre philosophie.

Or, que sommes-nous avant tout? Français, Européens, en possession d'une histoire claire et déterminée, qui, s'élevant au-dessus de nous, remonte, avant de devenir toute fabuleuse, une assez longue suite de siècles. C'est le monde romain qui nous enfanta; mais, vers l'époque où commençait cet enfantement douloureux, des éléments divers de fondation se mêlèrent. Laissons de côté tous ces peuples barbares qui n'apportèrent au corps usé de l'empire que de la vigueur, de la jeunesse et de la foi, et qui, dénués d'idées et de science, à ce qu'on peut croire, durent soumettre et non pas imposer leur intelligence. L'invasion des barbares fut précédée et préparée par une autre invasion toute spirituelle, qui couvrit la république et l'empire de Rome : nous voulons parler de la science et des croyances de la Grèce, de la Judée, de l'Égypte, de la Perse et de l'Inde. Si

maintenant nous voulons continuer de suivre, en remontant, le cours de l'histoire, ne cherchons pas la philosophie, la science au berceau de Rome. En ne revendiquant pour elle que la gloire d'une nation éminemment religieuse, morale et militaire, Rome voulut accepter et continuer les traditions philosophiques de la Grèce. Laissant donc les Romains pour entrer dans l'histoire grecque, il nous suffira de reculer jusqu'à cinq ou six siècles avant notre ère pour trouver la source consacrée de tout ce que nous avons appris, répété, commenté, enfin refait et développé de science et de philosophie depuis quelques siècles.

Il est assuré que vers les temps voisins du commencement de notre ère, les nations orientales, la Judée qu'une foule ardente et victorieuse opposa comme ennemie ou voulut imposer comme mère à la Grèce, la Perse, l'Inde, l'Égypte, auxquelles tant d'emprunts furent faits par le paganisme mourant et par le christianisme naissant, introduisirent de nombreux éléments de pensée dans le monde nouveau, et exercèrent sur ses destinées une puissante influence. La philosophie en particulier fut profondément modifiée à cette époque par l'invasion des idées de l'Orient. Mais il n'en est pas moins vrai qu'à notre point de vue propre, c'est à la Grèce qu'il faut demander l'origine de la pure philosophie et de la pure science, que c'est à partir d'elle qu'il faut dérouler le cours de l'histoire, et que, par conséquent, il convient de n'appeler les autres nations pour étudier les principes de leurs religions et de leur philosophie, si elles en ont une, qu'à l'époque où l'empire d'Alexandre rapprocha violemment, mais heureusement, tant de peuples qui auparavant se connaissaient à peine.

VII. Nous sommes ainsi conduits par la nature du but que nous poursuivons à une division des temps qui nous semble avoir, pour tout ce qui touche à l'histoire des religions ou des sciences, de grands avantages sur la division généralement consacrée. Ne songeons pas à l'époque ténébreuse des origines, et appelons du nom d'antiquité, dans chaque nation, la période qui commence au plus haut point où puissent remonter son histoire et ses chroniques *humaines*, revêtues ou non de la forme poétique. Cette période s'étend jusqu'au moment où l'empire d'Alexandre fait

communiquer cette nation aux autres nations autochthones, ou qui se prétendent telles, et prépare à l'aide d'une fusion d'idées la fusion matérielle que les Romains doivent opérer bientôt par les armes. L'ère antique a nécessairement dans chaque peuple un caractère particulier. Tant qu'elle dure, nous étudions ce peuple dans sa personnalité sans mélange; et quelle que puisse être, indépendante ou non, sa première origine, nous connaissons du moins les développements originaux qu'il a su donner aux idées primitives, soit qu'il les ait empruntées à d'autres, soit qu'il les ait naturellement trouvées et contemplées en lui-même.

Mais toutes les grandes nations n'ont pas eu leur histoire; quelquefois elles n'ont pu nous la faire parvenir à travers les fatigues et les épreuves de tout genre que le Bas-Empire et le moyen âge imposaient aux manuscrits. Les Indiens, les Persans ont presque ignoré la différence du symbole et de la vérité historique; seuls, les Chinois moins enthousiastes ont écrit de pauvres chroniques. Si nous passons aux Égyptiens, l'histoire de Manéthon a péri, et nous n'en avons que quelques fragments aujourd'hui précieux. C'est à l'archéologie, maintenant en possession de nombreuses observations et de méthodes certaines, qu'il appartient de nous faire connaître l'antiquité de ces peuples et de les faire entrer dans l'histoire. Cette œuvre est longue; elle réclame de nombreux travailleurs, et ne fait que commencer. Restent donc les deux grandes nations, celles qui, par la nature de leur esprit, ont le mieux préparé le monde moderne : la Judée, la Grèce. Toutes deux ont leur histoire; mais une seule, et c'est la Grèce, est avant tout artiste et savante; elle constitue cette antiquité que nous devons étudier d'abord.

VIII. Aux temps anciens, comme nous les avons déjà définis, succèdent trois périodes politiques qui forment en quelque sorte une seule période de l'esprit. L'une de ces périodes est déterminée par l'empire d'Alexandre et les établissements de ses successeurs; elle comprend les siècles érudits des Attales et des Ptolémées; ceux du début des trois grandes écoles qui résumèrent toute la philosophie grecque et commencèrent à la commenter : la stoïcienne, l'épicurienne et la sceptique; enfin ceux de la fusion de l'esprit grec et de l'esprit romain et du premier avénement des

idées orientales. La seconde période est celle de l'empire universel et de la décadence de Rome; elle embrasse les siècles du néo-platonisme et du mysticisme ; il s'y fait un mélange de tous les cultes et de toutes les traditions ; un dogme nouveau s'y compose avec les éléments du passé ; un nouvel ordre intellectuel s'y fonde et s'y élève du milieu de l'anarchie. La troisième période est celle du moyen âge proprement dit, âge de la domination intellectuelle de la langue latine et de la théologie. En science elle commence et finit par des commentaires philosophiques ; et sa durée embrasse environ douze cents ans, depuis la fin du quatrième siècle jusqu'à la fin du seizième. On trouve facilement des divisions et des subdivisions pour ces trois périodes; mais il est facile de voir aussi qu'elles ont un caractère commun très-remarquable pour nous : ce caractère, c'est le mélange et par suite l'élaboration des idées dans le syncrétisme. Sous ce point de vue, le moyen âge commence à Alexandre, à Pyrrhon et aux premiers érudits d'Alexandrie, pour ne finir qu'à Luther, à G. Bruno et à Descartes. Sa fonction, que la théologie pure et la théologie philosophique ont surtout remplie, a été de former un esprit universel, catholique avec les doctrines hétérogènes que la philosophie et les cultes de l'antiquité lui avaient léguées, et de préparer ainsi l'ère moderne. Mais, dans cette durée totale de vingt siècles, qui comprennent ce qu'on pourrait appeler le moyen âge intellectuel, nous aurons à distinguer, pour le reporter à l'antiquité, tout ce qui n'est que déduction pure et simple, développement normal des anciennes doctrines philosophiques. Les dernières écoles de la Grèce et la grande école sceptique, si puissante pendant les premiers siècles de notre ère, se rattachent ainsi aux temps anciens. Au contraire, dans l'impossibilité d'étudier l'histoire de l'antiquité orientale, qui n'a pas de chronologie certaine, nous rapporterons au moyen âge les éléments qui en peuvent être connus, et nous essaierons de saisir la philosophie, ou ce qui touche au moins à la philosophie, parmi les idées anciennes qui pénétrèrent le monde grec durant les siècles d'Alexandrie. Ainsi l'histoire se trouvera disposée de telle sorte que chaque événement intellectuel ou idéal y prenne place à l'époque même où nous le voyons entrer dans la filière de nos traditions.

IX. Ce n'est pas ici le lieu de déterminer le caractère philosophique de l'ère moderne. Disons seulement que si nous donnons au moyen âge le simple rôle de préparateur ou de précurseur, nous entendons en général attribuer le même rôle à l'égard de tout grand siècle aux siècles qui l'ont précédé : l'antiquité même n'a pu remplir d'autre mission vis-à-vis du moyen âge ; mais cette mission est assez grande : elle suffit à la Providence. A l'époque où le moyen âge finissait, des idées de l'antiquité, autrefois négligées ou profanées, ont reparu pour être portées en triomphe. Le même honneur est réservé peut-être à certaines des idées que le moyen âge a fait sortir de ses commentaires. Enfin, après les siècles de rénovation, d'indépendance ; après l'avénement d'une méthode nouvelle à l'époque de Descartes et à celle de Kant, ne sommes-nous pas, nous aussi, de bien humbles commentateurs des siècles précédents. Jusqu'où ne remontent pas nos études? Jusqu'où ne rétrogradent pas et notre admiration et quelquefois nos tentatives de *renaissance?* Chaque grand âge de l'intelligence humaine se donne la fonction de remanier de nouveau et d'élaborer les pensées des morts, de refaire les monuments des siècles écoulés, et de bâtir de nouveaux temples avec de vieilles pierres. C'est une grande prérogative de l'homme que de vivre dans le passé. Puisque la même base a été posée dans notre intelligence à tous, et qu'une commune raison nous a été donnée, il est beau d'accorder nos sympathies aux vieilles émotions et d'exhaler notre enthousiasme aux grands souvenirs. Sentir et penser dans tous les temps, c'est un don bien divin, puisqu'il nous rappelle, à un degré très-faible, il est vrai, cette providence divine pour laquelle l'avenir et le passé s'unissent dans le présent. Sans doute il est dangereux pour nous, en étudiant l'histoire, de sentir dans notre âme le principe de chaque action, la raison de chaque pensée ; il est dangereux de se faire dévot à tous les cultes, et de s'exercer à trouver le bien dans le mal et des excuses au crime. Mais ce danger diminue pour l'homme à mesure qu'il avance dans le savoir et dans la charité. Un précipice ouvert sous ses pas l'effraie ; mais, de loin, sa vue le mesure avec calme et le sonde jusqu'au fond. Plus son intelligence approche de l'intelligence divine, plus elle apprend à connaître le mal sans en être souillée, et, pour ainsi dire, à le res-

sentir sans déchoir. Elle se réjouit ou s'afflige hors de soi, sans cesser d'être en soi immobile et sereine. C'est dans leur cause, c'est dans leur principe qu'elle contemple alors la nature et l'humanité : comment serait-elle troublée à la vue d'une seule des parties de ce vaste ensemble, elle qui les embrasse et les ordonne toutes ?

§ II.

DE LA FORMULE LA PLUS GÉNÉRALE DE DÉVELOPPEMENT ET DE PROGRÈS DANS L'HUMANITÉ.

I. Nous avons déjà fait voir qu'il n'est naturellement ni nécessaire ni probable que l'humanité soit partie d'une seule origine, et qu'à l'aide d'une première révélation conservée ou développée traditionnellement de peuple en peuple, elle ait accompli un progrès continu. Quoi qu'il en puisse être de cette question en elle-même, nous avons reconnu que, dans une histoire positive et surtout dans une histoire de la philosophie, il fallait renoncer à scruter des origines qui, de cause en cause, nous mèneraient jusqu'à l'infini, et nous attacher tout d'abord à l'homme et à l'humanité, tels que nous les représentent les lois les plus générales de la vie. Ce serait un fait trop simple en vérité, quand il s'agit de la naissance et du déploiement des êtres à la lumière et à la pensée, que l'existence d'un point de départ unique et que la marche rectiligne à travers le temps, disons presque aussi à travers l'espace. Il est fort à craindre que ceux qui sont portés à recevoir une telle loi pour vraie ne se fassent illusion sur le vrai caractère de l'ordre et de la simplicité en général, et qu'ils n'attribuent à des êtres qui pensent et agissent d'une manière aussi complexe que les hommes une forme de développement déjà trop simple pour convenir au mouvement d'une pierre lancée dans l'atmosphère. Cette hypothèse du progrès direct et continu des êtres, déjà proposée, mais réfutée par les faits en histoire naturelle, et qui se trouve en effet beaucoup trop courte mesure pour un plan si vaste, à plus forte raison ne peut-elle être acceptée pour l'homme et pour la société humaine. Les richesses de la vie faisaient éclater la formule ; que sera-ce si l'on ajoute la liberté? Il faut donc faire en histoire ce qu'il faut faire en histoire naturelle, et partout où il ne s'agit pas uniquement d'abstractions et de lois mathématiques appliquées à

des idées mathématiques; il faut se jeter au milieu des choses, *in medias res.*

Ainsi, nous n'envisagerons pas d'abord l'homme seul, mais dans la société; nous ne prendrons pas son esprit pour une table rase, son corps pour une machine qui n'a jamais joué, mais nous lui donnerons la pensée et la parole; nous ne l'étudierons pas en un seul temps, en un seul lieu, mais déjà formant plusieurs groupes divers qui sont comme autant de centres d'action par rapport à l'humanité tout entière. C'est ainsi que celui qui voudrait étudier la vie comme elle est sur le globe, et cela sans remonter à une origine pour laquelle il faudrait une autre origine encore, reconnaîtrait d'abord une multitude de groupes isolés de plantes ou d'animaux; puis il verrait ces groupes, composés de certains organismes qui ont entre eux des rapports et des différences, se diviser en individus, de telle sorte qu'il n'existe pas deux de ceux-ci qui aient des organes identiques ou des organes sans analogie; et enfin ces individus et ces groupes se modifier, se développer successivement selon leurs propres dispositions et selon les circonstances environnantes de mouvement, de chaleur, de lumière et de vie. Dans l'humanité comme en dehors d'elle, il faut que toutes les actions se mêlent, s'influencent, s'ajoutent ou se retranchent, se combinent enfin de manière à produire à chaque instant une résultante qui dépend d'une infinité de rapports. Cette résultante ne peut pas en général être unique, ni la loi du développement simple et aisée à calculer.

II. Puisque nous partons de plusieurs groupes d'hommes irrégulièrement distribués à la surface de la terre, il faut d'abord chercher quel fonds commun d'idées put leur appartenir et quelle diversité put résulter aussi de la nature, ou des circonstances qui se rencontraient dans ces temps anciens. Les idées premières de l'homme dans l'ordre logique, c'est-à-dire, celles qui de tout temps furent nécessaires à la connaissance et à l'action, doivent être distinguées des idées que la réflexion reconnut les premières dans l'ordre chronologique. Nous ne devons nous occuper ici que de ces dernieres. On ne peut pas supposer que l'homme, dont les relations naturelles avec les objets sont à la fois la première nécessité et le premier plaisir, ait tenté de s'analyser pour se con-

naître lui-même, ou bien d'analyser ces objets pour les connaître tels qu'ils sont en eux, avant qu'une longue série d'événements et de pensées se soit écoulée. Il s'est d'abord connu d'une manière vague, par l'effet des plus simples relations et par la conscience de ses sentiments et de ses pensées relativement aux autres choses. Doué de mémoire et d'imagination, doué de la faculté de former et d'imiter des sons, il a attaché à chaque objet un signe parlé propre à lui rappeler cet objet ou les circonstances qui lui sont liées, et à chaque sentiment, à chaque idée un autre signe parlé capable de les lui représenter symboliquement. De la pensée unie à la parole les langues ont pu naître, sans même qu'une convention, surtout arbitraire, ait été nécessaire. Les choses se sont alors trouvées liées les unes aux autres par la langue, et l'homme lui-même a été intimement lié à toutes ces choses par les impressions qu'elles lui ont fait éprouver et par les sons ou combinaisons des sons à l'aide desquels il a été porté à se rappeler ces impressions. Ainsi, dans les temps anciens l'homme était très-près de la nature; il lui était uni et mêlé par les sensations qui remplissaient nécessairement toute sa vie. Il n'avait conscience de soi qu'à l'occasion d'elle; et, d'un autre côté, ne pouvant la connaître que par les passions qu'il en recevait, ni supposer, tant l'idée qu'il se formait de l'être par sa conscience propre devait avoir d'unité, que la nature fût en elle-même douée d'une sorte d'existence autre que la sienne, il avait tendance à se confondre avec elle ou à la confondre avec lui. Il résulte de là que le fétichisme a dû être la première religion de l'homme dès qu'il a conçu quelque idée au delà de l'action spontanée, au delà de la satisfaction actuelle de ses besoins et de ses désirs. Le fétichisme consiste en effet à accorder aux objets du dehors qui nous touchent une puissance analogue à la nôtre et à leur attribuer une supériorité, soit pour le bien, soit pour le mal, qui les fait reconnaître et adorer comme dieux vivants, implorer avec prières, apaiser par des expiations.

Tel est encore aujourd'hui l'état de la pensée religieuse chez tous les peuples qui portent en eux les autres caractères des nations primitives.

III. Nous pouvons expliquer par les considérations qui précè-

dent l'usage et l'importance des symboles dans l'éducation de l'humanité. En effet, s'il est nécessaire que les formes objectives remplissent une intelligence qui n'est pas encore revenue sur soi, qui ne s'est pas exercée à considérer ses propres facultés ou à spéculer sur l'enchaînement et sur l'origine des idées, il faut absolument que toute idée au-dessus des sens soit d'abord exprimée et même conçue par une métaphore, que toute science soit un système de personnifications et d'allégories, toute doctrine théologique ou morale un mythe. Un esprit maître de lui-même peut seul se placer au centre, à l'origine logique de toutes choses; et un esprit qui a définitivement compris que tout ce qui est extérieur lui appartient par droit d'exploitation et de conquête peut seul créer le *mot-signe*, le *caractère conventionnel*, imposer des définitions et parler enfin la pure pensée. Alors le symbole peut périr, jamais auparavant; et cette conséquence, entièrement vérifiée par l'histoire, sert de preuve à son tour à la prédominance des formes objectives dans les intelligences neuves, puisque l'on sait quel rôle joue le symbole dans les anciennes langues et dans les histoires primitives.

Mais il est important de fixer le sens du mot *symbole*, afin de ne laisser aucun vague dans l'expression des idées que nous émettons. Ce sens est d'ailleurs assez complexe. Ainsi nous avons attribué tout à l'heure au symbole une fonction et une utilité fondamentale dans la création des langues. Il s'agissait là du symbole naturel qui consiste en un rapport invariable que l'intelligence humaine perçoit entre tel son, telle couleur, telle forme ou figure, telle odeur ou telle saveur, en un mot telle sensation d'un côté et tel sentiment ou telle pensée de l'âme d'un autre. Ce genre de rapports est à chaque instant saisi par l'homme même le plus éloigné de la nature, et il a été assez bien analysé par les psychologues récents pour qu'il soit inutile de le décrire plus longuement. Disons seulement que toute expression de la physionomie humaine, tout sentiment musical et en grande partie les effets du dessin et de la peinture dépendent de la perception instantanée de ces symboles. L'expérience peut fortifier les effets qui sont ainsi produits, mais elle ne peut d'ailleurs ni les produire ni les expliquer. A ce genre de symbole se rattache

celui que l'on pourrait appeler *grammatical*, et qui consiste dans l'expression d'une idée par celle d'une certaine image qui lui est liée; la métaphore représente dans les langues l'usage continuel de ce symbole. Enfin, si l'on ne se propose plus seulement de rappeler une vertu morale ou une faculté de l'esprit par le nom et par les qualités d'un être matériel, mais de rapprocher et de combiner plusieurs symboles de manière à former une histoire complète qui peut alors exprimer un système théologique, cosmogonique ou moral, on a le véritable mythe qui peut s'élever de la simple allégorie, quelquefois si transparente, à l'énigme la plus confuse et la plus difficile. Le mythe atteint facilement à la sublimité en échelonnant symbole sur symbole, et quelquefois même il arrive à la grandeur sans perdre de sa simplicité.

Le symbole a d'autant plus d'importance aux époques primitives que, non-seulement il prend, pour l'élever, l'homme au plus bas degré de la pensée et jusqu'au sein du fétichisme le plus brutal, mais que, sachant toujours se conformer à la loi des temps, il s'ouvre ou se ferme pour lui, selon la mesure de son entendement. D'une superstition ridicule ou d'une histoire banale, il peut se transformer en une leçon ou en un système; et il va se modifiant et s'interprétant graduellement jusqu'à ce que l'homme, enfin capable de le briser, se lève dans sa force et commence à penser au grand jour de l'intelligence.

IV. Mais si l'esprit de l'homme, assujetti à des relations qui l'occupent tout entier et dans lesquelles il est principalement passif, livré à la répétition des mêmes exercices du corps, et tout au plus, dans ses rares loisirs, à la contemplation du monde, reste longtemps l'esclave de la nature, ce n'en est pas moins par l'activité qui lui est propre et à l'aide des idées fondamentales qui constituent sa raison, qu'il arrive à se représenter les objets et à les connaître, même imparfaitement. Telle est la différence de l'ordre chronologique et de l'ordre logique dans la formation de la pensée. Cet être, qui se croit le dernier venu au monde, pourrait au fond se dire le premier, parce qu'il porte le monde en soi et qu'il lui suffira plus tard de lire dans ce monde idéal pour créer tous les arts et toutes les sciences; et celui qui se prosterne tremblant devant une pierre noire, porte dans son âme les

propositions d'Euclide et les idées de la raison pure. C'est à l'étude de la philosophie idéaliste, telle que les travaux des modernes l'ont formulée, qu'il faut demander de nous faire connaître le fonds commun de l'esprit de l'homme dans tous les temps et dans tous les lieux. Ici nous supposons cette recherche accomplie. C'est à elle aussi qu'il faut demander l'explication des diversités qui peuvent naître et se développer sur ce fonds commun. Elles proviennent de l'opposition qui se rencontre entre certaines idées toutes primitives ou qui résultent de certains principes évidents entre lesquels une contradiction se trouve impliquée. Dans l'impuissance de résoudre la contradiction ou de supprimer les principes, il faut faire un choix et suivre une voie déterminée dans la spéculation L'histoire nous révèle, en effet, dès les premiers temps du libre exercice de la raison parmi les hommes, l'existence et l'antagonisme des doctrines les plus contraires.

C'est ici que la liberté de l'homme et que les dispositions des organismes divers dont l'humanité se compose viennent réclamer leur influence dans ses destinées. Non-seulement chaque race, mais chaque homme apporte à la masse des esprits son caractère et ses qualités natives, et la liberté de chacun met à profit les diversités qui se rencontrent dans le fonds commun pour se faire une vie et des idées qui lui soient propres. Il faut donc considérer dans tout groupe d'hommes primitif et ce qui lui est commun avec les autres et ce qui lui est particulier : des facultés, des tendances diverses, quoique analogues, s'appliquent aux mêmes principes ou à des principes différents ; la liberté s'ajoute encore, et les combinaisons les plus variées se produisent. Nous pourrions ainsi nous expliquer la formation de plusieurs civilisations indépendantes ; et cependant nous avons négligé toute une face des choses, à savoir la face extérieure, les événements et les circonstances climatériques ou locales, qui ont pu influer sur le cours des esprits à l'origine de ces civilisations. La philosophie de l'histoire a enfanté plusieurs hypothèses pour déterminer ces événements, et quelques-unes très-belles et vérifiées par un grand nombre de faits n'ont eu que le grand tort d'être exclusives. Ainsi ce coup de tonnerre dans la forêt de Dodone qui porte dans le cœur de l'homme la frayeur et l'idée de Dieu ; ces déluges qui

ont frappé tant de nations dans la haute antiquité et dont le souvenir a été conservé dans un si grand nombre de cérémonies et de fêtes, tantôt gaies, tantôt lugubres; la naissance, le développement de l'agriculture, de tous les usages qu'elle amène, de tous les symboles qu'elle apporte; la contemplation et l'étude du ciel, l'importance de l'astronomie pour régler les travaux des champs et l'extension des symboles qui lui sont propres à l'histoire divine et humaine; les grands services rendus par certains hommes, ou leur inspiration prophétique, ou leur domination intellectuelle, enfin le culte de leur mémoire, toutes ces causes, tous ces principes de civilisation et d'autres encore ont dû avoir leur empire et s'appliquer dans de certaines circonstances. Quant à l'influence des climats sur les races, elle a été souvent analysée, et de belles pages ont été écrites sur la position géographique de certaines contrées: la Grèce, l'Inde, la Judée.

De l'origine que nous avons fixée aux diverses nations et des principes de développement que nous leur avons reconnus doivent évidemment résulter des cultes locaux très-différents et des civilisations fort diverses. Ici les castes et la théocratie, là l'aristocratie et le polythéisme, ailleurs d'autres idées religieuses et d'autres institutions morales ou politiques dont nous n'avons pas à rechercher les causes.

V. Nous appelons du nom de civilisation l'état de tout peuple qui, sorti du fétichisme, s'est porté, sous l'influence de causes quelconques, à l'adoption d'un système religieux et social, et qui a commencé d'exercer la liberté de son intelligence dans la création de ce système. La guerre, qui primitivement était à peu près le but unique de l'existence humaine, ne reparaît plus que par intervalles dès que l'anthropophagie est abandonnée, dès que, par le travail, l'homme a su se créer des ressources sur le sol même, et qu'il existe des agriculteurs et des bergers. L'esprit s'étend et s'élève, quelques machines sont inventées, et le loisir du travailleur augmente, de telle sorte que la liberté morale et les sciences peuvent se déployer pour la première fois là où la nécessité de la vie n'occupe plus toutes les pensées et tous les bras. Quelquefois de puissantes classes sacerdotales se placent absolument au-dessus de la vie matérielle, et la spéculation peut commencer au fond de quelque sanctuaire. La différence entre des civilisations

qui n'ont pas la même origine pourrait se perpétuer long-temps, si de puissantes causes ne venaient les rapprocher ou les mêler intimement.

La première de ces causes est le commerce, qui naît naturellement de l'avantage que trouvent à échanger leurs produits les habitants de contrées diversement douées ou situées. Mais cette cause, qui n'agit que très-extérieurement sur les hommes et ne les met en contact qu'à la surface, pour ainsi dire, ne suffirait pas pour amener entre eux une fusion. Il faut se rappeler qu'*étranger* veut dire en général *ennemi* dans l'antiquité. De là vient aussi que la seconde cause à mentionner n'agit que difficilement : nous voulons parler de l'enseignement scientifique ou religieux apporté du dehors chez un peuple ancien. Les voyages présentent de grandes difficultés ; et, quand une civilisation est déjà organisée et puissante, il est difficile qu'une doctrine étrangère puisse rompre la trame des idées qu'elle a fixées dans tous les esprits. Un seul cas ferait exception cependant : c'est celui où il s'agirait de la propagation de la vérité par une méthode rationnelle, sévère, et, par exemple, de l'enseignement de la géométrie. Mais les dogmes religieux et les sentences philosophiques ne sont jamais à cette époque, ils ne sont même pas de long-temps susceptibles d'une forme rigoureuse qui puisse assimiler leur transmission à celle de la géométrie. Quand la géométrie s'éveille dans un esprit, aucun ennemi ne peut s'y rencontrer pour elle, tandis qu'une idée religieuse en rencontre une autre qui lui est hostile. Enfin, à voir combien la discussion est infructueuse ou faible dans son effet quand elle a lieu, même au temps où nous sommes, entre deux grands esprits, l'un et l'autre arrêtés, clos et défendus de toutes parts, on admettra difficilement que les nations antiques, durant l'époque de leurs premières et originales civilisations, aient pu tenir la science et la pensée de l'enseignement étranger de quelques voyageurs. Une troisième cause de fusion pour ces peuples est l'invasion armée suivie de l'établissement permanent d'un ennemi ; mais d'ordinaire, vainqueurs et vaincus ont de tels préjugés que l'hostilité intellectuelle s'accroît par le rapprochement. Une race gouverne, exploite, détruit même si sa domination a quelque durée, une autre race souffre ; mais il n'y a pas

de fusion entre elles tant que chacune se conserve dans la vigueur de sa civilisation propre.

Pour que deux civilisations d'origine et de nature diverses viennent à se mêler et à se confondre, il faut qu'elles repassent par un état analogue à celui de leur naissance; il faut qu'elles soient, ou que l'une des deux au moins soit en décadence. Or, la décadence d'une civilisation est le produit de causes tout intérieures qui ont agi sur elle. Quand la marche naturelle des esprits a été telle que leurs idées fondamentales ont cédé quelque chose de leur puissance à des idées nouvelles développées peu à peu; quand de certains usages ou sont tombés en désuétude ou ne sont plus suivis que pour la forme sans que leur signification antique soit présente à l'intelligence; quand les institutions se sont affaiblies par défaut de croyances assez vives, ou modifiées par des causes secondaires et variables, alors est venu le moment d'une invasion, d'une prédication, d'une réforme, et la civilisation dont nous parlons se retrouve vis-à-vis des autres ce qu'elle était à son origine, c'est-à-dire ouverte et sans défense.

VI. A la suite de la fusion qui s'opère aux époques de cette décadence, ou plutôt pendant cette fusion même, un travail de recomposition s'accomplit. Mais comme il est nécessaire que le principe des diversités humaines soit maintenu, on doit trouver naturel que, d'une part, plusieurs civilisations plus ou moins renouvelées ou conservées se forment au sein du mélange, et que, d'autre part, dans chacune de ces civilisations, surtout si elle est suffisamment compréhensive à son origine, de nouvelles variétés se manifestent, que des nations entières s'y parquent en quelque sorte et s'y élèvent jusqu'à ce que les actions extérieures, unies au progrès intérieur de chacune d'elles, amènent une ou plusieurs nouvelles fusions.

Bien que la loi que nous attribuons au développement de l'humanité semble peut-être vague et peu distincte, il ne serait pas difficile d'en trouver une expression mécanique. Assimilons nos agglomérations primitives d'hommes à des centres de force et d'action répartis irrégulièrement dans l'espace. Supposons que leur développement propre, à la suite des premières influences qu'ils ont subies et dont nous ne nous occupons pas ici, soit repré-

senté par des rayons émis au dehors dans certaines directions. Les rayons partis de ces divers centres divergent plus ou moins les uns des autres, puis ils peuvent commencer à se courber, à converger; enfin, après un temps indéterminé et lorsqu'ils se sont infléchis en différentes façons, ils peuvent en venir à se rencontrer et à former par leur réunion de nouveaux centres, un seul peut-être et peut-être plusieurs. Ces centres de formation nouvelle se comporteront comme les anciens, et, se divisant en plusieurs ou se réunissant en un seul, ils ne laisseront pas de tendre peut-être à la convergence, ou du moins à émettre des rayons parallèles qui représentent des forces de même direction.

VII. L'application de cette image à la véritable histoire, à l'histoire en chair et en os, est d'une simplicité parfaite. L'antiquité nous présente des civilisations très-distinctes : indienne, persane, égyptienne, phénicienne, grecque, etc. Les rapports qu'elles ont eus entre elles à l'époque de leur formation n'ont en eux-mêmes rien de nécessaire et doivent être recherchés par les moyens ordinaires en archéologie, en philologie, en éthnologie, etc. Avancées déjà, chacune dans ses voies propres, il est difficile qu'elles se soient influencées réciproquement (1). Enfin la conquête d'Alexandre arriva, et ce fut là la vraie fortune du conquérant et celle du monde, à l'époque où, à leur déclin pour la plupart, les civilisations orientales se trouvaient disposées à se laisser pénétrer par celle du peuple grec, tandis que, de son côté, ce peuple était tolérant au milieu de la décadence de ses propres institutions, et n'avait d'ailleurs que de la vénération pour ces antiques idées de l'Orient, auxquelles il avait, lui disait-on, jadis emprunté les siennes. Que tel fût l'état des nations de l'antiquité à l'époque où commença l'ère d'Alexandrie, on peut le prouver par ce qui a été dit, et par la facilité que trouvèrent les Grecs à réaliser, à conserver des conquêtes, et par la fusion

(1) Est-il nécessaire de dire qu'avant l'expédition d'Alexandre la fusion de la Grèce avec les peuples étrangers (avec certains du moins) était commencée? Dès que les Grecs se trouvèrent *libres d'esprit*, ils allèrent souvent chercher la science au loin, mais surtout en Égypte; seulement nous ne pensons pas que leur philosophie se soit beaucoup ressentie de ces communications. C'est un point sur lequel nous aurons souvent à revenir.

qui dès lors commença entre tant d'idées issues de civilisations différentes. L'empire romain succéda à l'empire d'Alexandre. Puis en ce nouveau centre aggloméré par la conquête, en ce centre où mille rayons venaient se rencontrer de toutes les parties du monde, de nouvelles divisions se produisirent dans les esprits et dans les mœurs. De nouvelles nationalités se formèrent à la suite de l'invasion des barbares dans l'Occident. Seules, quelques races anciennes de l'Orient se conservèrent dans leur pureté et ne retirèrent du grand conflit que des idées et des réformes partielles. Ainsi finit l'antiquité, ou ce que l'on peut appeler la première partie du moyen âge.

Deux centres principaux se trouvent organisés pendant la seconde partie du moyen âge : l'un, formé par le peuple arabe, s'étend successivement en Orient et détruit ou affaiblit les restes des civilisations indienne et persane dans les lieux où elles ont régné ; l'Egypte, l'Afrique romaine, une partie de l'Europe méridionale subissent le même sort ; l'autre, plus lent à se constituer, mais aussi doué d'une force d'attraction plus considérable, se place en Europe entre les peuples chrétiens. C'est là que l'action mutuelle des nations, que le mouvement commun de l'esprit qui les entraîne, que l'organisation démocratique du premier des pouvoirs, le pouvoir religieux, la conquête de la liberté enfin, semblent avoir fixé désormais le vrai siége de la force morale et l'espoir du monde. Aujourd'hui que l'islamisme est vaincu ou débordé de toutes parts, on peut le nommer la plus puissante de ces hérésies qui tendaient à établir de nouvelles scissions entre les nations comme entre les intelligences. On sait que l'apparition des hérésies s'est prolongée durant tout le moyen âge et que son dernier jour a été marqué par l'une d'elles.

VIII. Ces civilisations de seconde formation empruntent un caractère particulier à l'influence qu'exercent nécessairement sur elles les souvenirs des civilisations antérieures. Toujours à portée d'inventorier de nouveau leur héritage, elles peuvent en adopter, en rejeter à leur gré les parties. Doué d'une liberté plus illimitée, en présence des contradictions qu'il voit s'être révélées dans la science et dans l'opinion, l'esprit de l'homme se passionne alors pour des idées qu'il fait renaître ou pour des institutions

qu'il entreprend de restaurer. De là viennent ces renaissances, dont l'une surtout a marqué le passage du moyen âge aux temps modernes. Un autre grand fait, analogue au premier, peut encore être signalé dans l'histoire. C'est l'influence exercée tout à coup sur un peuple arrivé à la connaissance réfléchie, et à la libre action sur lui-même, par la découverte d'un peuple nouveau ou par l'étude des langues et des anciens monuments. Un fait de science ou d'érudition, une révolution littéraire sont toujours de grands événements pour une nation parvenue à cet état de culture. Or, cette sorte de renaissance peut d'autant mieux se produire, et en général des peuples différents qui viennent à s'étudier peuvent d'autant plus aisément se modifier qu'ils sont l'un et l'autre plus avancés en âge et en réflexion ; ils sont alors moins forts et moins originaux, mais ausssi plus propres à recevoir l'enseignement des idées qui leur manquent, sans être incapables de propager la pensée de tout ce qu'ils portent en eux de grand et de vrai.

L'universalité de la loi de développement que nous avons exposée permet d'expliquer sans difficulté quelques faits qui seraient insolubles dans d'autres hypothèses. Certains peuples, après avoir parcouru la longue période de leur civilisation originale, sont demeurés sans se fondre et se renouveler dans le mouvement commun des esprits pendant l'ère alexandrine ; ils ont pu se modifier en quelques points, subir à cette époque, ou même plus tôt, comme la Chine, l'action d'une science, d'une religion étrangères ; mais leur esprit n'a pas changé de place : et ils continuent à nous présenter le tableau d'une époque de l'intelligence depuis long-temps passée pour nous. Telles sont aujourd'hui quelques nations de l'Orient. D'autres peuples, sauvages ou barbares, sont restés plus arriérés encore, et nous donnent à étudier ou des civilisations très-simples ou des cultes fétichistes. Or, il ne doit pas nous sembler étonnant que de certains centres primitifs soient restés sans communication avec d'autres, ou que de certains centres formés postérieurement n'aient pas émis de rayons dans la direction de ceux dont notre tradition propre est émanée ; il n'y avait là rien de nécessaire, et de tels faits, loin de constituer de rigoureuses anomalies, viennent tenir la place de ce qui demeure indéterminé dans une loi si géné-

rale ; ils apportent la preuve de la libre et vivante irrégularité des événements humains. Mais ce qui n'est pas encore arrivé, l'avenir nous le tient peut-être en réserve. Il semble que de nos jours l'humanité la plus avancée, c'est-à-dire celle qui a traversé le plus grand nombre de phases, se sente appelée à régir systématiquement la terre entière, à soumettre les peuples retardataires à son intelligence, et à recueillir aussi de toutes parts les germes d'art, de science ou de religion demeurés vivants chez ces peuples.

IX. La poursuite ardente de la vérité dans l'histoire et dans les sciences l'étude active du passé, l'explication des monuments, et pour ainsi dire la divination des langues ne sont pas les traits caractéristiques des nations modernes. Sous ce rapport, au contraire, elles ne font que rétablir et continuer sur un plus vaste plan l'érudition alexandrine, celle de la scolastique et celle de la renaissance. Sous les alexandrins, c'est-à-dire pendant plus de six siècles, deux au delà de notre ère et quatre en deçà, l'historien ne cesse d'assister à ce mélange, à ce syncrétisme dont nous avons plusieurs fois parlé. Après l'invasion, quand de nouvelles sociétés se formèrent et que l'ordre sortit du chaos, il semble à la première vue que la pensée ait dû se trouver fixée pour l'avenir ou dirigée par un nouveau principe ; mais combien d'efforts furent faits alors même, et malgré des difficultés toutes matérielles, pour l'étude et pour la restauration des idées des anciens et de leurs institutions ! Qu'est-ce, en effet, que l'empire de Charlemagne ? qu'est-ce que la science de Béda, de Cassiodore et d'Alcuin ? que représentent les livres de Porphyre, de Boëce et certains faux traités de saint Augustin, sinon la conservation de la science antique ? On ne respirait, il est vrai, que sous l'autorité, et en elle et par elle ; mais cette autorité, ce n'était précisément que l'autorité de Jérusalem, ou de Rome, ou d'Athènes. Au treizième siècle, puis au seizième, l'amour, l'étude, l'imitation de l'antiquité trouvèrent de nouveaux aliments et une nouvelle force, et l'on appela *renaissance* ce qui n'était que l'ancienne vie avec plus de conscience d'elle-même. Les savants dès lors et les artistes eurent jusqu'à trois patries, une grecque, une romaine et celle où ils étaient nés ; aujourd'hui nous en avons plus de quatre depuis que la renaissance orientale est commencée, et nou

ne faisons ainsi que continuer le seizième siècle, lequel continuait le moyen âge, qui n'était lui-même qu'une suite de l'antiquité.

Le vrai caractère des peuples modernes, c'est le retour à l'originalité par le libre exercice de la raison. Imitateurs en cela des Grecs et des Romains, si c'est imiter que de penser librement comme d'autres ont librement pensé avant nous, nous cherchons à nous composer l'une de ces civilisations originales dont un si long temps nous sépare. Seulement, tandis que les événements extérieurs, ou la pente intellectuelle propre à de certaines races, avaient pour ainsi dire fatalement produit ces civilisations, aujourd'hui nous savons tout ce que les hommes ont pu faire et tout ce qu'ils ont fait, nous connaissons les mille voies de la pensée, nous choisissons, nous mêlons les éléments les plus divers de la littérature, nous poursuivons la science avec pleine conscience de nos travaux, de nos efforts, et c'est systématiquement que nous parlons d'associer les hommes, d'organiser une société, de fonder même une religion. En un mot, depuis Descartes, et par l'effet de cet entier développement de toutes les parties de la philosophie qui a dû suivre nécessairement l'adoption d'une méthode indépendante et sévère, maîtres de la pensée philosophique et de la pensée religieuse, de tous leurs abords, de tous leurs détours; nous nous trouvons désormais en possession de régler positivement et par nous-mêmes notre savoir et notre vie sans qu'aucune révolution dans cette méthode nous paraisse possible. On peut dire que nous sommes parvenus à une civilisation de troisième et de dernière formation.

Il nous est donc permis d'approuver dans ce sens les savants qui annoncent à l'humanité l'avénement d'une ère positive (1). Mais nous ne pouvons avec eux opposer cette ère à celle de la métaphysique et à celle de la théologie. La métaphysique n'est que la science elle-même envisagée dans ses fondements : du moins, c'est sous ce nom, tout bizarre qu'il soit, que la philosophie première est habituellement désignée. Quant à la théologie, science religieuse dont les symboles constituent le fond, par opposition à la vérité nue de la philosophie, nous ne pouvons

(1) A. Comte, *Cours de philosophie positive*. Paris, Bachelier, 1830-1843.

croire que son règne soit fini. Nous ne nous contenterons pas de dire qu'une religion qu'on s'est trop pressé d'appeler morte nous entoure de tous côtés et nous gouverne par la figure seule de son prétendu cadavre, ou que la forme religieuse de l'idée, tant en morale qu'en métaphysique, nous semble indispensable au plus grand nombre des hommes. On pourrait croire qu'il ne s'agit encore là que d'un fait temporaire; mais nous ferons remarquer que la philosophie a ses mystères comme la religion, et que pour peu qu'il veuille approfondir la pensée, le philosophe devient facilement un *philomythe* (1). A une certaine hauteur, nous ne savons trop si c'est la religion qui se fait philosophie, ou si ce n'est pas plutôt la philosophie qui se fait religion. Tout modernes que nous soyons, nous n'avons pas rompu avec nos ancêtres, et nous sommes hommes aussi bien qu'eux. Notre cœur a les mêmes fibres que les leurs, notre pensée a les mêmes racines; il est vrai que nos pères ont modifié la théologie de leurs devanciers, mais nous pouvons modifier la leur. En présence des découvertes qui ont agrandi notre esprit et le monde à nos yeux, devant les résultats des fructueuses études qui nous ont dévoilé l'origine et la formation de la doctrine chrétienne, pénétrés des idées nécessaires de notre temps, nos pères se sentiraient revivre encore en leurs fils; ils seraient les premiers à retoucher à leur ouvrage. Appelons donc la réforme et ne parlons pas de détruire.

X. Il ne suffit pas d'avoir déterminé, comme nous nous l'étions proposé, la loi du développement de l'humanité la plus conforme à l'histoire et à la philosophie; il faut encore déclarer si ce développement constitue un véritable progrès, et en quoi ce progrès consiste. L'idée précise du progrès humain n'est pas ancienne, et ce mot lui-même, avec la signification générale que nous lui attribuons, est nouveau dans notre langue; mais les germes en étaient depuis long-temps déposés dans les esprits. Ainsi la métaphysique d'Aristote est empreinte dans toutes ses parties d'une pensée de reconnaissance du philosophe pour les recherches et pour les efforts des philosophes qui l'ont précédé. Chacun des systèmes anciens paraît même à ce grand observateur l'origine de

(1) Expression et idée d'Aristote, *Métaphysique*, I, 2.

quelqu'une des parties de sa propre doctrine. En général, l'école péripatéticienne, vouée entre toutes à l'étude des faits, s'approcha de l'idée du progrès autant peut-être qu'on pouvait le faire dans l'antiquité. Cette idée fut ensuite obscurcie jusqu'à la renaissance, et il devait en être ainsi dans un temps où toute question se traitait et se résolvait par l'appel à l'autorité. Campanella, Gassendi, Bacon surtout, après eux tous les physiciens s'empressèrent de reconnaître une vérité devenue le fondement des sciences d'observation. Viète, Descartes, Galilée, Pascal, Leibniz, Newton, vers le même temps, conduisirent les sciences mathématiques au delà du terme où les anciens les avaient laissées. Leurs découvertes fructifièrent rapidement, et l'idée du progrès étendue à ce genre de recherches fut enfin reçue sans difficulté quant à ceux des travaux de la pensée que le génie peut reprendre et perfectionner de génération en génération. Un vaste déploiement de la science et de l'industrie pendant deux siècles vint justifier les espérances que Bacon avait osé concevoir.

Il devait arriver naturellement qu'une hypothèse admise, appliquée, vérifiée dans quelques-uns des domaines de l'intelligence humaine, fût conçue d'une manière générale et clairement exprimée par les philosophes. Les premiers, Pascal et Leibniz, la formulèrent en quelques passages souvent cités de leurs écrits; mais ils ne s'y arrêtèrent pas. La question devenait beaucoup plus difficile ainsi posée, puisqu'il fallait déterminer pour chaque chose en quoi consiste un état plus avancé de l'humanité, et examiner ensuite si les états successifs témoignés par l'histoire pouvaient satisfaire à l'hypothèse du progrès. Le problème, qui fut alors long-temps et vivement agité de la supériorité des anciens sur les modernes en littérature, supposait cette recherche, à laquelle aucun écrivain du dix-septième siècle ne fut en état de se livrer philosophiquement et d'une manière approfondie.

Vers la fin du dix-huitième siècle, les travaux des économistes, et de Turgot surtout, jetèrent un nouveau jour sur la question. Elle fut du moins envisagée par de certains côtés que le siècle précédent n'avait pas étudiés. Condorcet, dans son esquisse, essaya de faire connaître les stations que l'humanité avait occupées, et le progrès qu'elle avait accompli de l'une à l'autre; mais

ce fut là plutôt un ouvrage de sentiment et de passion que de recherche vraiment scientifique. Les philosophes allemands Kant, Herder, Lessing, premiers successeurs, non disciples du grand Vico, firent de l'histoire une vraie science; ils l'arrachèrent à l'empirisme. Enfin, au commencement de notre siècle, Saint-Simon posa hardiment dans l'histoire du progrès quelques points de repère à jamais inébranlables; il reconnut que dans l'ordre politique, dans celui de l'organisation sociale et de la morale même, il était possible de tracer certaines séries de faits évidemment progressifs au point de vue de la raison moderne. La décadence des institutions purement militaires et de l'instinct guerrier, la prédominance corrélative des travaux industriels et scientifiques, l'affaiblissement graduel de l'exploitation de l'homme par l'homme, l'élévation de la condition sociale de la femme, telles sont les principales de ces séries qu'il est possible de porter jusqu'à la démonstration. En même temps qu'il esquissait ainsi les grandes lignes de l'histoire, Saint-Simon fixait hardiment au progrès un but final qu'il hésitait cependant à déterminer, et qu'on a voulu depuis lui marquer avec beaucoup trop de précision.

XI. On voit que nous croyons à la possibilité d'envisager le développement de l'espèce humaine comme un progrès véritable, et ce progrès nous paraît surtout facile à découvrir dans les sciences positives, dans les efforts et dans les succès de l'industrie, dans l'état social et dans les lois qui régissent les faits sociaux de la plus haute importance, enfin dans les idées religieuses et dans les relations morales des hommes. Mais pour ce qui touche à la spéculation pure, qui doit être individuelle et spontanée, ou aux créations de l'art considérées absolument et sans rapports avec la société, ou même aux diverses formes politiques abstraites et isolées, il ne nous semble pas qu'on puisse déterminer cette condition de *mieux* qui sert de fondement à l'idée du progrès. En un mot, l'humanité est progressive; et l'homme, partout et toujours le même en soi, n'est progressif que par rapport à l'humanité, et suivant les idées qu'il lui doit et qu'il développe dans son sein. Si l'on veut au contraire étendre l'hypothèse du progrès à l'âme humaine elle-même et aux systèmes d'art ou de science qu'elle peut créer, envisagés d'une manière absolue, on blessera la foi

des érudits et des penseurs qui éprouvent de l'admiration et quelquefois de l'enthousiasme pour les monuments ou pour les institutions du passé.

On doit, en admettant le progrès, opposer au progrès constant et continu les raisons qui ont déjà servi à repousser l'hypothèse du développement rectiligne de l'humanité. Il est conforme à l'histoire, à la liberté humaine, et à la loi générale qui régit toute manifestation de forces dans le monde, de croire à plusieurs lignes de progrès qui successivement se rencontrent, s'assemblent et s'écartent ensuite pour se retrouver plus loin, de reconnaître la division des efforts sur des points différents, et des systèmes d'action et de réaction sur un même point. Un observateur placé plus haut que nous pourrait seul, en négligeant une infinité de variations et de discordances, distinguer dans la marche des événements une tendance à des résultats certains. C'est là ce que nos contemporains ont essayé de faire, historiens ou prophètes, lorsqu'oubliant à dessein l'incertitude des intermédiaires il ont fièrement planté les jalons de l'humanité dans le passé, et jusque dans l'avenir. Mais prétendre que les modernes soient en tout supérieurs aux anciens, c'est regarder le développement de l'humanité comme terminé, les nations comme réunies en une seule, et la terre en un point, et le temps en un instant, qui sont les nôtres. Il n'en est pas ainsi: l'humanité, chaque jour, remonte aux arts et à la science des anciens; elle se fait sa morale, sa politique et sa religion, et chaque jour elle met et remet en œuvre le passé pour faire l'avenir. Quand sera-t-il permis aux modernes d'oublier la grandeur d'Homère ou d'Eschyle; la régularité, l'ordre, la sage beauté de l'architecture antique; les hautes inspirations de l'art du moyen âge; la splendeur, l'ample et vigoureux développement, le mouvement et la passion des langues synthétiques des anciens? Quand pourront-ils dénier à la société grecque, à la vie morale et matérielle du plus grand nombre de ses membres, une noblesse, une élevation qui nous sont inconnues au milieu de l'ignorance et de la misère de nos agriculteurs et de nos artisans, dans nos villes boueuses, à l'odeur fétide, au bruit discordant? Enfin les plus brillantes doctrines et les plus généreuses n'ont-elles pas paru dans l'antiquité? Le sentiment de

bien, la pensée du vrai, le goût du beau ne s'y sont-ils pas révélés à la fois avec plus de force, de constance et d'universalité que parmi nous? n'avons-nous pas été par elle initiés aux grandes choses? En vain nous chercherions en tout cela des progrès accomplis, nous n'y trouverions que des progrès à faire. Mais il faut avouer que nous n'avons tant perdu d'un côté que pour gagner beaucoup de l'autre. A la lumière de l'histoire, il ne nous semble pas possible de donner une autre solution au problème de la supériorité des anciens ou des modernes.

XII. Nous ne devons donc pas être surpris si l'homme, doué d'un fonds invariable de sentiments et de pensées, partout où la société lui octroiera le loisir de dogmatiser, s'élance avec la même force vers les hautes vérités qui se manifestent naturellement à lui; si un sage indien comme Kapila, ou grec comme Parménide, s'élèvent à peu près à la même idée de Dieu que Spinoza plus de vingt siècles après eux. Mais qu'était la société humaine autour de ces deux hommes, et qu'était-elle autour de Spinoza? C'est ici que les choses changent et que le progrès se manifeste. Nous pensons aussitôt aux castes et à l'esclavage. Il ne faudrait pas non plus, pour juger du progrès, comparer la doctrine théologique de Platon à celle de saint Augustin, mais rechercher plutôt les rapports de ces penseurs et de leurs doctrines avec le monde qui les écoute, il faudrait comparer leur public et leurs œuvres, et encore une fois la question changerait de face.

C'est qu'en effet le but final du progrès ne regarde pas seulement l'homme, mais avant tout l'humanité. La loi de son développement est telle que tous les centres dispersés doivent tendre à se réduire en un seul centre, toutes les races qui subsistent en une race, et par conséquent toutes les idées, tous les principes à s'associer pour ne former qu'une harmonie; mais la détermination d'ailleurs très-vague de cette fin ne doit jamais faire oublier que la diversité a sa place éternellement marquée entre les hommes. La diversité ne saurait être anéantie sans laisser, dans les lieux où florissait la vie, un désert, l'inaction et la mort parmi les êtres.

Quant au progrès de l'homme, il est, nous l'avons dit, principalement relatif à la société dans laquelle il vit et se développe.

Si l'on cherche à déterminer ce qui le constitue, il ne faut pas plus s'en remettre à la seule considération de l'individu qu'à celle de l'humanité qui, sans l'individu, n'est elle-même qu'une fiction. Ainsi le progrès n'est pas plutôt le triomphe successif de la liberté individuelle, vis-à-vis du semblable ou de la nature, qu'elle n'est le triomphe de l'autorité d'un seul ou de tous sur les penchants de chacun; mais il faut concilier les termes contraires en les exaltant tous deux autant que possible. L'autorité librement aimée et suivie n'est-elle pas, par exemple, la plus puissante? Et la liberté ne serait-elle pas aussi la plus illimitée qu'on puisse désirer dans une société où tout individu parviendrait à l'entier déploiement, au plein exercice de toutes ses facultés, sans jamais avoir un obstacle à surmonter? Tel est l'idéal dont nous devons nous rapprocher autant qu'il est en nous. Ne prétendons pas l'atteindre; mais, guidés par la pensée que nous en avons, modifions à diverses reprises nos institutions. C'est de même que nous cherchons en histoire à remplacer un progrès continu, qui n'est qu'idéal aussi, par la détermination des stations principales que les grandes masses d'hommes ont occupées dans leur marche à travers le passé.

§ III.

DES SOURCES A CONSULTER POUR L'HISTOIRE DE LA PENSÉE ANTIQUE ET DE LEUR AUTHENTICITÉ. — DE LA MÉTHODE HISTORIQUE.

I. En cherchant à déterminer suivant quelle loi les idées naissent et se propagent dans l'humanité, et quelle est la vraie nature du progrès des intelligences, notre intention n'a pas été de jeter une nouvelle hypothèse parmi toutes celles qu'on a déjà proposées, ni même de faire de la pure philosophie sans application préméditée, mais seulement d'exposer la formule qui nous semble seule d'accord avec la philosophie d'un côté, avec l'histoire purement inductive de l'autre. Plus cette formule est générale, moins elle gêne la liberté humaine, moins elle est exposée à se trouver dépassée par les faits nouveaux, même importants, qui pourraient être découverts; enfin nous pouvons en dé-

duire aisément quel doit être notre point de départ, quelle marche nous devons suivre, et quelles régions nous devons traverser.

La délimitation que nous avons appliquée au moyen âge et à l'antiquité nous donne d'abord à étudier la philosophie isolément dans chacun des peuples originaux qui l'ont cultivée jusqu'à l'ère alexandrine, en y comprenant néanmoins, comme nous l'avons dit, tout ce qui n'est durant cette ère que le développement naturel des idées antérieures. Ensuite cette considération, que deux nations, seules entre toutes, ont pu nous léguer une histoire et une chronologie positives, que seules elles commencent notre tradition, et que de ces deux nations il n'y en a qu'une, ainsi que nous le prouverons mieux encore plus tard, qui ait fondé la vraie science et la méthode, nous détermine à réduire notre étude de l'antiquité à celle de l'antiquité grecque. La théologie, la philosophie mythique, ou même les recherches scientifiques d'âge incertain qui appartiennent aux autres nations antiques, nous les retrouverons au moyen âge, à l'époque où elles furent connues et mises en œuvre dans la fusion générale, et quelquefois peut-être inspirées à ces mêmes nations qui prétendirent plus tard les faire remonter à la plus haute antiquité. Mais pour aucune des parties de l'histoire intellectuelle, même en présence des plus importants monuments, nous n'aurons la prétention d'atteindre à une précision déjà difficile quand il s'agit de la Grèce. S'il est possible en effet de connaître les anciens par eux-mêmes et sur leur témoignage, c'est à la condition de négliger le plus grand nombre de faits de détail pour ne s'attacher qu'à de certaines masses. Comparons le squelette de l'histoire à celui d'un individu, mais d'un individu qui n'est plus couché sous nos yeux et sur la table d'un amphithéâtre; que deviendrions-nous s'il nous fallait composer une rigoureuse anatomie à l'aide de quelques traités généralement falsifiés, tronqués ou mal copiés, en contradiction les uns avec les autres, non-seulement sur les plus petites circonstances, mais souvent sur la place et sur l'emploi des organes principaux? que deviendrions-nous surtout si de cette anatomie plus qu'incertaine il fallait déduire une physiologie? Tel est cependant le supplice auquel se trouverait condamné un

historien empirique de la philosophie qui voudrait suivre sa méthode en toute rigueur.

II. Mais quelque méthode qu'on adopte, il faut toujours passer par tous ces faits de détail ; il faut traverser ce désert aride, sur lequel la plupart des anciens compilateurs n'ont semé que des pierres qu'il appartient aux modernes de ramasser et de comparer. On ignorait dans l'antiquité l'importance de l'histoire : étudier le passé pour lui-même, adopter et suivre courageusement une méthode sévère pour arriver à déterminer dans toute sa précision tel fait des plus surannés et des plus inutiles, c'était une œuvre qui ne pouvait convenir à des hommes préoccupés avant tout de morale et de politique, d'applications immédiates à la vie de l'homme et de la cité, au bonheur ou à la vertu. Ce n'est pas que les anciens méprisassent le passé. Au contraire, ils avaient pour leurs premiers ancêtres une vénération si grande qu'ils aimaient à leur attribuer non-seulement l'exercice des vertus les plus pures, mais aussi la découverte des plus nobles idées, en un mot, l'initiation à toute vérité comme à toute pratique. Frappés d'admiration quand ils songeaient à l'invention des arts, de l'agriculture, du calendrier, toutes grandes choses que nous supposons à peine aujourd'hui pouvoir nous manquer et pouvoir être inventées, ils divinisaient les premières races d'hommes et plaçaient l'âge d'or à l'origine des temps. Dans ces jeunes villes de la Grèce et de l'Italie, l'homme se sentait faible et nouveau ; l'antiquité n'était pour lui qu'une vieille mère encore vivante, à laquelle il obéissait sans la scruter et sans l'analyser ; mère souvent dure, impénétrable dans ses desseins, violente dans ses leçons, mais au fond tendre, toujours nécessaire, et pour laquelle il se sentait pénétré de reconnaissance. On conçoit donc sans peine que les anciens fussent religieux là où nous sommes archéologues; mais cette circonstance même rend leur témoignage en bien des cas suspect d'aveuglement et de passion. Enfin, continuateurs d'une tradition vivante, fils, héritiers des morts, les anciens devaient user de leur héritage comme il leur convenait et comme il leur semblait utile de le faire. La correction d'un texte, l'interpolation d'un passage, quelquefois même la supposition d'une pièce, tout cela pouvait paraître licite et même honnête quand il

fallait régler la croyance et la vie des enfants à l'aide de paroles autrefois prononcées par les pères. Or, ce que la religion et la politique opérèrent pendant long-temps, les convictions personnelles, les passions, le prosélytisme le continuèrent par la suite.

III. Les ouvrages des anciens sont de deux classes : la première comprend les compositions publiques et nationales : les grands poèmes, les tragédies célèbres, qui inspirèrent au peuple un grand respect, et dont la forme littéraire aurait dû échapper, à ce qu'il semble, à toute modification sacrilége. On sait cependant combien de travaux le texte d'Homère a subis depuis Pisistrate jusqu'au grand critique d'Alexandrie, Aristarque ; on sait combien d'ouvrages si différents de l'Iliade et de l'Odyssée, soit par l'esprit, soit par le style, furent attribués au même auteur sans que souvent les meilleurs juges de l'antiquité s'aperçussent de la fraude (1). Des livres entiers furent de même attribués faussement à Hésiode, et cela dès plusieurs siècles avant notre ère. Enfin l'histoire de certaines interpolations dans les textes consacrés nous a été transmise (2), et dès lors il nous est permis de les supposer plus nombreuses qu'on ne peut le vérifier. Les œuvres des grands tragiques et des historiens échappèrent plus aisément aux remaniements, grâce à leur nature et à leur date relativement moderne, que ces poèmes d'Homère, dont l'antiquité, dont l'importance même devaient causer fréquemment la mutilation. Cependant ils n'en furent pas entièrement exempts quand il y eut quelque intérêt à les falsifier (3).

Si la critique est déjà délicate quand il s'agit de l'authenticité ou de l'intégrité des grands livres de l'antiquité, elle le devient bien plus encore quand on entreprend d'examiner certains ouvrages qui représentent un état plus intime de la pensée en religion ou en philosophie. Au lieu d'une publicité classique et d'une

(1) La Batrachomyomachie, les hymnes, les épigrammes, le Margitès. Aristote ne doute pas que ce dernier ouvrage ne soit d'Homère (*Rhétorique*, IV, 3), et Thucydide (III, 104) lui attribue l'hymne à Apollon. Cf. Diod. Sic., I, 15 ; III, 66 ; Hérodote, *Melpomène*, 32.

(2) Voyez Heyne et Dugas sur l'Iliade, II, 558.

(3) Le juif Aristobule, grand *hellénisant* du premier siècle et très-connu comme philosophe et littérateur faussaire, a composé, entre autres pièces fausses, des passages de Sophocle et d'Euripide qu'on trouve cités dans les pères de l'Église. Voyez la dissertation de Valckenaer.

parfaite notoriété, on ne trouve plus alors qu'une transmission incertaine et de main en main d'un nombre très-restreint de manuscrits. Des héritiers ignorants, dédaigneux ou avides deviennent les propriétaires de la pensée des grands hommes. Quelquefois aussi cette pensée voilée au fond du sanctuaire d'une école religieuse et mystique, ne paraît au jour qu'alors qu'elle a déjà changé de caractère ou que des doctrines toutes différentes se sont entées sur elle; et, dans le mouvement des esprits qu'amène et qu'entretient le progrès chez un peuple ardent, attaché à la sainteté de ses traditions, toute pensée nouvelle veut revêtir une forme antique et se produire sous l'enveloppe de quelque doctrine révérée dont on ne connaît plus que le nom. Aussi qu'arrive-t-il? La gloire de la théologie d'Orphée grandit tous les jours : d'abord ignorés, des hymnes que l'on veut avoir précédé l'Iliade deviennent de plus en plus nombreux et célèbres, tandis qu'entre les anciens, si crédules cependant pour ces sortes de choses, Aristote a déjà déclaré ne pas croire à l'existence du poète Orphée (1). D'un autre côté, les livres si nombreux et si admirés d'un contemporain de Socrate, de Démocrite, ne vivent même pas quelques générations; les ouvrages des pythagoriciens, et des derniers, existent à peine et se vendent au poids de l'or; encore un siècle, et on ne lira plus que les noms de leurs auteurs sur des ouvrages supposés. Les livres d'Aristote, malgré la perpétuité de l'école péripatéticienne, deviennent assez rares pour qu'on puisse les supposer retirés pendant long-temps de la circulation (2); leur texte nous arrive dans un état d'inextricable désordre, et les plus importants d'entre eux portent aujourd'hui les traces ineffaçables d'un stupide remaniement. Enfin les admirables compositions de Platon sont, il est vrai, protégées contre l'interpolation par une forme littéraire universellement

(1) Aristote, cité par Cicéron, *De natura deorum*, I, 38. On a abusé de ce passage amphibologique : *Orpheum poetam docet Aristoteles nunquam fuisse*. Clavier, *Hist. des prem. temps de la Grèce*, t. I, p. 81, 2e éd.

(2) V. les récits de Strabon, de Plutarque et de Suidas sur le sort des manuscrits d'Aristote avant qu'Andronicus et Tyrannion ne les eussent copiés et corrigés à Rome. Même en supposant ces récits faux ou exagérés, comme on le fait généralement, il reste que les anciens ont pu les trouver au moins vraisemblables, et c'est tout ce qu'il nous faut ici. (Strabon, *Géographie*, XIII, p. 419, ed. Casaubon ; Plutarque, *Vie de Sylla*, c. 26; Suidas, *Lexique*, art. Sylla.)

respectée ; mais du moins il sera permis encore aux modernes de contester l'authenticité des plus importants de ces dialogues.

IV. On peut à peine aujourd'hui s'imaginer la facilité de l'égarement temporaire de certains manuscrits dans l'antiquité, ou, ce qui revient au même, l'impossibilité de collationner sur des originaux certains ceux des manuscrits qui circulaient parmi les savants. Il ne faudrait pas juger de ces choses par ce qui se passait au moyen âge, avant le xve siècle : alors en effet, une autorité puissante, unie, profondément instruite et constamment dirigée par les mêmes vues, maintenait dans ses bibliothèques la rigueur de la lettre des écrits religieux ou philosophiques importants, tous sortis de son sein, tous acceptés après contrôle, ou repoussés et condamnés par des motifs parfaitement connus. Rien de tout cela ne se rencontre dans l'antiquité. D'abord, et dès les premiers temps, la religion ne s'y montre qu'étrangère à tout esprit scientifique ; la pensée y est morcelée, comme les cultes, comme les nationalités ; et la science divisée entre des écoles très-diverses se propage sans l'appui de l'autorité. En outre, en l'absence de toute croyance au progrès, chez les anciens, on ne se faisait presque aucun scrupule de supposer les écrits de tel ou tel homme célèbre, de développer en son nom des idées fort différentes des siennes, ou d'augmenter et de modifier son œuvre de manière à donner plus de vogue à une pensée nouvelle : c'était là comme une sorte de baptême. Au lieu qu'aujourd'hui on attache une grande importance, encore n'est-ce toutefois que depuis peu, à conserver à chaque chose son âge, sa couleur, sa vérité relative, alors on ne trouvait rien de plus simple et de mieux que de rajeunir en interprétant, que de défigurer en copiant, que de vouloir trouver partout la vérité absolue comme on l'entendait soi-même.

De ces diverses tendances des anciens résulte chez eux un défaut singulier de critique parfaitement connu de ceux qui ont seulement ouvert les livres de leurs plus célèbres écrivains et à plus forte raison de leurs compilateurs. Il suffirait pour constater ce fait d'en appeler aux interminables querelles des érudits modernes sur quelques-unes de ces questions si nombreuses dans lesquelles leurs devanciers ont introduit le trouble, ou par né-

gligence, ou par bel esprit. Aussi a-t-on pu dire de notre temps que l'histoire de Rome était mieux connue à tel professeur d'une université d'Allemagne qu'à Tite-Live, à Cicéron ou à César, et que les grands systèmes métaphysiques n'étaient pas plus mal compris du moindre écolier intelligent que de certains compilateurs anciens de l'histoire philosophique. Enfin il est important de remarquer l'abaissement de la vieille philosophie qui fut le résultat de la décomposition rapide des sectes propres de Platon et d'Aristote, de l'envahissement des écoles par les rhéteurs, et de la subordination de l'esprit des sciences aux doctrines surtout morales d'Épicure et de Zénon. La Grèce en était venue à ce point lorsque l'intelligence romaine, à laquelle elle soumit la sienne, vint hâter sa décadence. Cette époque est un des grands nœuds de l'histoire ; et la tradition y est plus détournée qu'on ne pense, quoiqu'elle ne semble que se continuer sur un théâtre plus vaste.

V. Au milieu de l'état des esprits que nous venons d'analyser, il faut encore se représenter certaines circonstances matérielles d'une extrême importance : l'imprimerie n'existe pas ; les manuscrits sont très-rares ; peu recherchés pendant plusieurs siècles, les voilà tout à coup demandés et généreusement payés par des rois qui fondent des bibliothèques. D'un autre côté, il n'existe aucun moyen paléographique de reconnaître l'âge d'un manuscrit, même approximativement. Il n'existe aucune méthode critique à l'aide de laquelle on puisse distinguer sûrement ce qui est la pensée d'un homme, d'une école, d'une époque ; enfin la concurrence des chercheurs de livres les porte à tout accepter, à tout faire valoir ; et tandis que la cupidité tente les falsificateurs (1), de grands intérêts religieux et sociaux se trouvent mis en jeu pour retrouver dans la plus haute antiquité les témoignages formels de certaines doctrines, et bientôt même pour créer au paganisme un dogme qui lui manque au milieu de ses cultes locaux et de sa honteuse morale, en face de la simplicité, de l'unité du christianisme.

Toutes ces considérations semblent nous conduire naturelle-

(1) Galien le dit formellement dans ses Commentaires sur Hippocrate, t. III, p. 128 ; édit. de René Chartier, Paris, 1679. Cf. Porphyre, *Vie de Plotin*, 16.

ment à l'adoption d'un système meurtrier de défiance à l'égard des documents originaux qui nous sont parvenus de l'antiquité; comme elles expliquent sans peine les contradictions inconciliables que les compilateurs nous ont transmises sur l'histoire de la philosophie, on peut croire d'abord que la critique moderne doit désespérer de la reconstruire jamais : et en effet il faudrait y renoncer si tous les témoignages des anciens avaient la même valeur et si l'histoire devait, pour être utile et vraie, reproduire avec une exactitude mathématique la série entière des événements et des pensées. C'est donc ici le lieu de déterminer le but que nous voulons atteindre, la méthode que nous suivrons et d'abord les rangs que nous donnons aux divers documents dont les historiens de la philosophie ont tiré des conclusions si différentes.

VI. En premier lieu, il est de la plus haute importance de remonter autant que possible aux écrits originaux qui nous sont parvenus en entier ou dont les compilateurs nous ont transmis des fragments; mais il ne faut employer que ceux dont l'existence et l'authenticité ont été universellement reconnues depuis les contemporains jusqu'à nous. Si ces fragments ne se rencontrent que cités par des historiens modernes, il faut qu'ils soient complétement d'accord avec le sens général attribué d'ailleurs à la doctrine qui s'y trouve exposée, et qu'ils ne contiennent aucune idée, aucune expression marquées du cachet d'un siècle postérieur : la circonstance la plus heureuse est celle où divers fragments s'accordent entre eux, se complètent ou se supposent les uns les autres. En second lieu, si, au nombre de ces documents originaux, il s'en trouve qui par leur forme et leur texture témoignent d'une recomposition dans laquelle des éléments hétérogènes ont été juxtaposés, et de nouveaux éléments ajoutés peut-être par des imitateurs, des élèves ou des faussaires, il ne faut s'attacher qu'au sens général qui s'y trouve renfermé, n'employer certains passages particuliers qu'autant qu'ils sont conformes à ce sens ou aux tendances bien constatées de l'écrivain; enfin contrôler toute idée douteuse par l'ensemble des circonstances éclaircies relativement à chaque philosophe ou au temps dans lequel il a vécu.

Dans le cas où les écrits originaux font défaut, on peut diviser en trois catégories les témoignages qui nous sont parvenus sur les anciens philosophes. La première comprend tout ce qu'on peut trouver de renseignements précieux dans les ouvrages d'Aristote et de Platon. Malheureusement il existe plus d'une raison de croire qu'Aristote, suivant la tendance commune à de nombreux penseurs profondément pénétrés de l'esprit d'un système qui leur est personnel, n'a pu saisir et apprécier la véritable pensée de ses devanciers, ni, par conséquent, l'exposer dans toute son étendue et dans toute sa pureté. L'esprit poétique de Platon engendre au contraire la fiction, et cause des écarts de méthode dans ses récits ; de graves modifications introduites sans scrupule parmi les idées des philosophes qui l'ont précédé sont encore plus fâcheuses pour nous que l'étroite mesure où Aristote les force d'entrer. Nous ne croyons donc pas que l'on puisse faire aveuglément usage des témoignages d'ailleurs si précieux de ces deux hommes, ni surtout sacrifier, comme quelques-uns le voudraient faire aujourd'hui, toutes les autorités possibles à celle d'Aristote. La seconde catégorie comprend les compilateurs proprement dits : Plutarque, Diogène de Laërte, Aulu-Gelle, Élien, Stobée, Suidas, parmi lesquels on peut compter de grands écrivains, philosophes ou poètes, qui n'ont pu que compiler aussi quand ils ont parlé de l'ancienne philosophie. Cicéron est le plus important de ceux-ci. Or le défaut général des compilateurs est de ne comprendre passablement de chaque doctrine que la partie morale, et de se montrer inintelligents et frivoles pour tout ce qui est pure métaphysique, surtout quand il s'agit de la période anté-socratique. Nous exceptons de ce reproche général tous les sceptiques, résumés par Sextus ; en effet, les sceptiques sont, en quelque sorte par état, historiens et historiens très-impartiaux de la philosophie ; ils attachent une grande importance à pénétrer le véritable esprit d'une doctrine et à la porter autant que possible jusqu'à la démonstration, afin de l'opposer ensuite aux autres doctrines qui leur semblent démontrées à aussi bon titre. Aussi ferons-nous un grand usage des *hypotyposes pyrrhoniennes* et des livres *contre les philosophes et les savants*. Enfin la dernière catégorie se compose des écrivains de l'école d'Alexandrie, de leurs successeurs de l'école d'Athènes,

et des Pères de l'Église. Les alexandrins, que l'histoire nomme aussi quelquefois néoplatoniciens et éclectiques, et dont l'esprit se propage jusqu'à la clôture des écoles païennes sous Justinien, sont fort à considérer comme étant les derniers des anciens et les premiers des *antiquaires* dans l'antiquité. Mais on doit les abandonner dès qu'on aperçoit chez eux une tendance au syncrétisme. Tous en effet, païens et philosophes, attachés à des systèmes croulants, à des doctrines qui cessent d'intéresser le monde, que veulent-ils? Ils veulent que l'étude des traditions serve avant tout à restaurer une certaine théologie, une certaine morale des anciens temps, qui, long-temps oubliées ou obscures, se seraient cependant conservées et plus tard relevées dans les écoles de Pythagore et de Platon. L'érudition se met au service du mysticisme ou tout au moins de la religion; et elle cesse de pouvoir être impartiale dès qu'elle se fonde sur cette hypothèse, que toute idée vraie, que tout précepte pur ont leur origine dans la plus haute antiquité, et n'ont pu être que retrouvés postérieurement. Au milieu de cette disposition générale des esprits, les Pères de l'Église eurent le choix entre deux méthodes : les plus sévères d'entre eux prirent le parti de mépriser la philosophie comme le paganisme et d'opposer la pure unité des traditions juives aux monstruosités de l'histoire religieuse et philosophique des païens; d'autres, au contraire, lettrés ou érudits eux-mêmes, obligés de reconnaître une portion de la vérité chrétienne dans les philosophies de Socrate, de Platon, de Pythagore, se laissèrent aller au syncrétisme comme les alexandrins. Dès lors ils se persuadèrent, ils cherchèrent à prouver dans leurs écrits que la philosophie antique, grecque ou barbare, tirait son origine de l'enseignement de Moïse, et que sa première source était dans la Bible des Hébreux. Il est donc important, quand on fait usage de la science des Pères de l'Église, d'Augustin, par exemple, et surtout de Clément d'Alexandrie et d'Eusèbe, de ne les suivre qu'autant que leur foi ne peut les abuser sur l'histoire ou les porter à mettre à profit des travaux antérieurs entachés de syncrétisme.

VII. On voit par ce qui précède qu'il n'est pas impossible à qui use des précautions convenables de se diriger au milieu des contradictions de l'histoire de la philosophie ancienne. Mais si l'on

songe aux difficultés qui peuvent se rencontrer quelquefois, si l'on songe à ce grand nombre de questions sur lesquelles on ne peut espérer aucun éclaircissement, parce que les compilateurs ne nous en ont transmis aucun, on restera convaincu de l'impossibilité de tracer une histoire à la fois certaine et complète. Mais une telle histoire est-elle nécessaire? La fin que nous nous proposons dans nos études n'est-elle pas avant tout d'apprendre à connaître l'esprit de l'homme en assistant à ses productions et à ses divers développements, et de rechercher dans quel ordre, suivant quelles lois la pensée se forme, se propage et s'agrandit dans l'humanité? Si tel est réellement notre objet, il ne nous importe pas tant de savoir d'une manière précise l'année de la mort ou de la naissance d'un sage, l'origine extérieure d'une idée, la patrie d'un homme, ou même la filiation positive d'une doctrine, que de former un tableau de l'état général des idées dans le temps et dans l'espace, de leurs principes et de leurs conséquences, de leur marche, de leur enchaînement et de leur fusion successive. En un mot, si, au lieu de se proposer en histoire et surtout quand il s'agit de philosophie, la recherche de faits et de dates parfaitement déterminés, on se proposait celle des relations générales de lieux, de temps et d'événements, on pourrait donner aux résultats obtenus une probabilité bien plus grande, et l'on éviterait de se prononcer dans un grand nombre de questions sans importance, que les savants trop préoccupés des détails se sont toujours posées.

VIII. Sans doute il faut se garder de croire que la preuve en histoire puisse être mesurée mathématiquement, et par suite à peu près annulée, à l'aide de quelques lois établies sur la valeur des témoignages et sur son décroissement avec le temps. Le grand critique à qui nous devons le renouvellement de l'histoire en France et l'introduction d'une méthode plus sévère a fait sentir ce qu'une pareille prétention a de faux et d'exorbitant (1); mais il n'en est pas moins vrai que plus un fait que l'on suppose est déterminé, plus il devient difficile d'en établir les preuves par la tradition et les témoignages combinés, au point qu'il soit impos-

(1) Fréret, *Réflexions sur l'étude des anciennes histoires et sur le degré de certitude de leurs preuves*. (Acad. des Inscript., t. VI.)

sible dans un grand nombre de cas de faire un choix motivé parmi les opinions auxquelles ce fait a pu donner lieu. Le critique dont nous parlons a su lui-même, notamment quand il s'est agi de questions philosophiques, abandonner toute prétention à une précision absolue pour ne chercher à déterminer que les *limites* du fait en question (1).

Concluons donc que la méthode purement empirique appliquée à l'histoire ne serait propre qu'à nous conduire à l'erreur en nous portant à préciser ce qui ne peut pas l'être, et à donner comme probable un fait peut-être faux, peut-être impossible. Que voulons-nous donc? Proposer des hypothèses? Pas davantage; car une hypothèse, qui n'est pas bien appuyée sur le plus grand nombre et sur les meilleurs des témoignages et des faits, demeure absolument sans valeur, tant que cette vérification lui manque. Reste la vraie méthode, qui participe des deux autres; elle consiste, dans une histoire philosophique, à régler d'avance quels problèmes sont à résoudre en général, et quelles questions particulières sont à examiner et selon quel esprit; ensuite à procéder par examen de témoignages, par comparaison, par induction, afin d'arriver aux détails et aux faits. Mais ni l'hypothèse ne vaut, si elle n'est, avant même d'être posée, d'accord avec l'ensemble des vérités particulières et suggérée par elles; ni tel fait, quand même il semblerait constaté, s'il est en contradiction avec cet ensemble et avec la raison philosophique qui l'appuie nécessairement et en donne l'expression vraie en tant qu'il est le représentant même de l'histoire.

IX. Il s'en faut de beaucoup que cette méthode ait été suivie par tous ceux qui ont écrit l'histoire de la philosophie, mais elle a été appliquée, autant qu'elle pouvait l'être en son temps, par le véritable fondateur de cette histoire (2). On reproche à Brucker d'avoir dirigé avec un esprit trop peu philosophique son immense érudition (3). En effet Brucker ne pénètre pas jusqu'au sens

(1) Fréret, *Recherches sur l'âge et la chronologie de Pythagore*. (Acad. des Inscript., t. XIV.)

(2) Brucker, *Historia critica philosophiæ à mundi incunabulis ad nostram usque ætatem perducta*. Lips., 1767. 6 vol. in-4°.

(3) Tennemann, *Manuel de l'histoire de la philosophie*, trad. de Cousin, t. I, p. 24, deuxième édit.

intime des doctrines, il manque d'enthousiasme et de génie; mais il expose les faits avec une parfaite exactitude, avec une impartialité au-dessus de tout éloge. S'il ne comprend pas quelquefois, il sait toujours, et son sens d'érudit est à la fois net et sûr. On lui reproche aussi d'avoir donné aux diverses théologies, aux idées religieuses vagues et à tout ce qu'il appelle *philosophie barbare*, une place étendue dans son histoire, comme si la vraie philosophie eût existé dès le temps du déluge et avant le déluge même (1); mais dans tout cela Brucker expose et réfute les idées de ses contemporains plutôt qu'il ne parle en son nom. Les seuls passages auxquels il attache, et avec raison, de l'importance dans cette partie de son livre, sont ceux où il cherche à éclaircir l'origine de la philosophie grecque. Celle-ci lui paraît être la vraie philosophie selon la définition, tandis que les barbares n'ont pu fournir à la Grèce que quelques germes des connaissances divines et humaines. Au contraire, quand il s'agit de la philosophie mythique des premiers âges de la Grèce, Brucker repousse avec une méthode très-rationnelle les prétentions des alexandrins de l'antiquité et des syncrétistes de son temps; il traite les poètes orphiques de faussaires, et se montre moins crédule que la plupart des faiseurs de systèmes que nous avons aujourd'hui en France et en Allemagne (2). Enfin, une très-petite partie de l'ouvrage de Brucker est consacrée à l'examen des doctrines orientales, qui ont incontestablement rapport à la philosophie malgré leurs formes peu scientifiques, et il les éclaircit autant qu'on pouvait le faire avant que l'archéologie eût pris le grand développement qu'elle a de nos jours.

Brucker a de la sorte évité le défaut général que nous avons reproché aux syncrétistes, défaut dont se trouvent entachées les recherches des critiques célèbres qui ont entrepris de ramener toute philosophie et toute théologie à une source hébraïque, et continué par là les travaux d'Eusèbe et de Clément (3); et d'un

(1) Cousin, *Introduction à l'histoire de la philosophie*, Cours de 1828, douzième leçon.

(2) *Historia critica*, l. I et II, P. 1, *de philosophia barbarica, antediluviana et postdiluvium*; P. 2, *de philosophia Græcorum fabulari*. (V. surtout les pag. 49, 363 et 364.)

(3) Nous citerons, par exemple, la *Demonstratio evangelica* et les *Quæstiones*

autre côté il est encore supérieur aux historiens systématiques récents, qui, sans génie, et pénétrés d'une doctrine étroite, ont mutilé les philosophies qu'ils croyaient exposer (1). Éclectique dans la meilleure acception du mot, il a été sage dans sa critique et réservé dans ses jugements. C'est aux historiens de notre siècle à apporter plus d'ardeur et un sentiment plus profond à des recherches dont il leur a préparé la partie le plus pénible; c'est à un éclectisme plus libre encore et plus élevé que le sien de relever dans sa grâce et dans sa beauté les plus beaux morceaux de l'édifice du passé; enfin c'est à ceux qui n'ont pas à faire ce qu'il a fait qu'il appartient d'aller plus loin, et d'ajouter à son impartiale histoire une philosophie supérieure, propre à la compléter et à la résumer.

alnetanæ, de P. Huet; le *Systema intellectuale hujus universi*, de Cudworth, traduit par Mosheim; les Commentaires de Marsile Ficin sur Platon, et les travaux de Dacier et de mademoiselle Lefèvre. Une foule de livres conçus dans le même esprit remplissent les bibliothèques.

(1) Tiedemann est de l'école sensualiste; Tennemann est kantien, et l'école propre de Kant n'a jamais valu Kant; H. Ritter doit être loué quant à l'indépendance; mais quoique peu, beaucoup trop peu philosophe à notre avis, il ne laisse pas d'avoir ses préférences et ses antipathies. Buhle, oublié aujourd'hui, a écrit de bonnes pages sur la philosophie ancienne dans son introduction à l'histoire de la philosophie moderne. Ces historiens ont le mérite d'avoir recherché et mis en œuvre les fragments des plus anciens philosophes et les témoignages de certains compilateurs dont Brucker n'avait pas fait assez d'usage. Parmi nous, M. de Gérando, trop dédaigné par les écoliers *monographes* de la secte éclectique, a montré quelquefois beaucoup d'intelligence; mais il faut avouer que son érudition est mauvaise, ses traductions trop libres, et que sa méthode, excellente en elle-même, est viciée par ses croyances philosophiques. Cependant nous préférons la première édition de son livre à la seconde. Parmi les essais récents de quelque étendue, si nous exceptons les traductions et les purs commentaires, au reste peu nombreux en France, nous ne pouvons citer que le livre de M. Ravaisson sur la *métaphysique* d'Aristote; mais si l'histoire entière de la philosophie pouvait être traitée avec un sentiment si vif et si profond des idées des anciens et des questions philosophiques en général, notre pays se trouverait encore une fois à la tête de ces hautes études dans la nouvelle direction qu'elles prennent de nos jours. Au défaut de cette œuvre, à laquelle nous n'aurions pu suffire en aucun sens, nous en essayons une plus modeste, dont notre préface indique le but.

LIVRE DEUXIÈME.

DES ORIGINES DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE.

§ I.

AGE MYTHIQUE DE LA GRÈCE. — POÈMES ET MYSTÈRES.

I. Dans une position intermédiaire entre l'Orient et l'Occident, entre le nord et le midi, contrée toute coupée d'îles, de golfes et de mers, sous l'un des plus heureux climats du monde, depuis la masse compacte et glacée des pays thraces et scythes que nous appelons russes aujourd'hui, jusqu'à la vaste mer qui mène à l'immobile Égypte; depuis le rivage où l'archipel vivifie les côtes d'Ionie et les soustrait à la domination de l'Orient, jusqu'à la presqu'île de l'Italie méridionale et jusqu'au sein même de ses villes, durant une période à jamais mémorable de cinq ou six siècles, se développa, pour le bonheur et pour la grandeur des hommes, la plus originale nation de l'antiquité.

Le caractère qui distingue la nation grecque entre toutes les autres, c'est celui que l'on nomme en théologie *anthropomorphisme*. C'est la croyance à des dieux hommes, doués de forme humaine, de passions humaines. Aucune race ne posséda cette habitude intellectuelle au même degré que la race grecque, dont la religion populaire, née du polythéisme d'Homère, nous représente dans tout leur naturel les dieux anthropomorphes. Si l'on étudie attentivement l'esprit grec sous toutes les formes de son développement, on y découvrira la pensée de cette importance et de cette grandeur de l'homme que l'anthropomorphisme consacre toujours. Dans les arts, les caractères d'utilité, de solidité, de symétrie, la recherche du pur et du beau sans exagération, l'absence de toute idée de grandeur surhumaine et d'infini, nous révèlent surtout l'esprit grec; et tout cela c'est de l'anthropomorphisme. En politique, la Grèce nous présente des institutions

républicaines, la liberté des cités et celle des citoyens; ses lois témoignent du plus vif attachement au principe de l'individualité humaine. En morale, nous admirons la liberté presque absolue de l'examen personnel, l'indépendance de la pensée, la fière domination des sages sur la nature et sur les événements, et partout nous reconnaissons l'anthropomorphisme. C'est à cette heureuse tendance enfin qu'il faut attribuer les progrès rapides de la méthode, de l'analyse de la pensée, des sciences mathématiques, et de tout ce qui est psychologie et rationalisme, en Grèce.

Ce caractère, sous le nom d'*esprit* universel de *division* et d'*inaptitude à toute grande association politique et morale*, a été parfaitement reconnu aux peuples grecs par un homme à qui son tact infini a fait distinguer dans cet esprit un ennemi à combattre (1). L'esprit de division produit les sectes, et *secte* en grec c'est *hérésie*. A l'*hérésie des stoïciens*, les Grecs firent succéder l'*hérésie des ariens*; et les Grecs du Bas-Empire, si fâcheux pour l'Église, étaient les descendants des philosophes. Au lieu qu'*en Orient on savait sans disputer, en Grèce on disputa sans savoir*. C'est à l'Orient que la Grèce emprunta tout ce qu'elle eut jamais de grand; Platon n'est beau qu'alors qu'il orientalise, et que, laissant là tout *esprit de chicane*, il renonce à la Grèce, *ce pays de la déraison* où l'on *passait le temps à produire de faux raisonnements, tout en montrant comment il fallait raisonner*. Cette diatribe éloquente fait nettement ressortir la différence de l'esprit grec et de l'esprit des autres nations antiques. Elle met en opposition la foi et la raison, la théologie qui dort et la philosophie si remuante. Le seul tort du prophète du passé, qui a su être aussi quelquefois le prophète de l'avenir, c'est d'oublier, ou plutôt de nier effrontément tout ce que nous devons à la science grecque. Mais ce n'est pas nous qui lui reprocherons d'avoir vivement senti les vices de l'esprit démagogique des Grecs. Nous ne voulons pas sacrifier à cet esprit, car il sait lui aussi se faire tyran et demander des victimes, toute idée de véritable domination intellectuelle ou morale, tout principe d'autorité : avouons donc et la *démence populaire*, et les *persécutions*, et les *assassinats juridiques*; avouons l'ignorance

(1) De Maistre, *Du Pape*, IV, 7, 8 et 9.

et la variabilité des citoyens d'Athènes. On nous rappelle d'ailleurs Miltiade, Thémistocle, Aristide, Cimon, Socrate, Timothée, Phocion, condamnés à la mort ou à l'exil ; on nous rappelle ce mot sur les grands hommes d'Athènes qui *ne pouvaient se croire en sûreté qu'à mesure qu'ils étaient éloignés de ses murs* (1). Il nous appartient d'ajouter à ces noms ceux d'Anaxagore, d'Aristote et de Théophraste persécutés, et un témoignage de ce dernier qu'*Athènes n'était pas ville habitable pour un philosophe*. Mais ce sont là les excès de l'esprit grec épuisé et avili par sa fécondité même. Nous savons comment il fut puni. Rome dompta l'*enfant robuste* qui ne savait pas devenir homme, mais elle s'arrêta pleine d'admiration devant les conquêtes de sa précoce intelligence.

Gardons-les précieusement, nous aussi, ces conquêtes ! aimons toujours un peu cet esprit de personnalité, d'indépendance et d'examen, qui est le génie même de l'humanité nouvelle triomphant du génie de l'antique Orient. Respectons jusqu'aux sectes et aux hérésies, parce que grâce à elles l'homme commença à vivre et à penser, au lieu de dormir et de rêver, comme il avait fait auparavant; l'art échappa au symbole, à l'immobile hiératisme succéda la vie aux infinies modifications, à la théocratie le gouvernement de l'homme, sa domination sur la matière du monde et sa pleine connaissance de lui-même. Or, tous ces grands événements se produisirent d'abord dans cette admirable contrée que nous avons montrée si bien disposée pour le développement libre d'une heureuse variété d'organes. Elle s'éleva du sein de la pesante antiquité comme un grand homme qui s'agite au milieu de la masse vulgaire, compacte, impénétrable presque, des esprits et des choses. Sans doute la Grèce doit beaucoup à l'Orient, mais que ne doit pas le grand homme aux petits? Que serait un penseur hors de son siècle, hors de tous antécédents et de toutes circonstances? Mais aussi, sans la Grèce, où seraient aujourd'hui nos sociétés de l'Occident?

II. L'esprit grec se trouvant ainsi déterminé par un caractère qui lui est essentiellement propre, il ne paraît pas de la plus grande importance, pour la philosophie, de démêler d'une manière

(1) Cornélius Népos, *Vie de Chabrias*, § 3.

exacte cette inextricable question d'histoire qu'on appelle les *origines grecques*. Qui doute de la confusion de l'esprit grec, à l'époque de sa formation, avec l'esprit des civilisations antérieures qui le dominaient et qui devaient le trouver sans résistance? mais qui pourrait aussi ne pas voir combien peu il tarda à se développer de lui-même et à s'isoler? Si cependant il faut indiquer rapidement par quels points les traditions de la Grèce se renouent à des traditions plus anciennes, nous signalerons d'abord sa langue, qui, comme la langue latine, dont elle est sœur (1), a pour souche le sanscrit. Mais à quelle époque et en quelles circonstances les Grecs et les ancêtres des Romains reçurent des Indiens cette langue, et avec elle aussi certains éléments mythologiques encore aujourd'hui faciles à distinguer? C'est ce qu'il est impossible de savoir. Quoi qu'il en soit, l'ancienne langue grecque était parlée, non-seulement dans la Grèce proprement dite, mais aussi par les peuples de l'Asie-Mineure, que l'Iliade nous montre réunis à Troie. En outre, les Gètes et les Thraces, que les plus anciennes traditions mêlent si intimement aux Grecs, devaient la parler comme eux. C'est de la Thrace que Fréret fait dériver immédiatement les premiers Grecs, de même qu'il retrouve leur langue dans l'esclavon, qui est indo-germanique aussi (2). Après la parenté que suppose une communauté de langage, vient celle que doit établir dans les idées une série de colonies envoyées d'une nation avancée à un peuple encore jeune. Les colonies égyptiennes, libyennes, phéniciennes, se placent entre l'an 2000 et l'an 1500 avant notre ère. Cette dernière, la moins incertaine de toutes, comme partie d'un peuple essentiellement maritime que son commerce mettait en relation avec tous les autres, apporta l'écriture en Grèce (3) vers l'année 1600. Les différents cultes s'introduisirent avec ces colonies, suivant l'opinion des Grecs. Mais s'il faut en croire le témoignage d'Hérodote quand il nous dit que des cultes comme celui de Bacchus ou de l'Hermès obscène,

(1) G.-A. Schlegel, dans son analyse des rapports du sanscrit avec le grec et le latin, a trouvé à cette dernière langue une affinité plus grande encore avec la langue-mère, ce qui s'oppose à ce que le latin puisse être dérivé du grec.

(2) Fréret, *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, t. XXI.

(3) Cette opinion est ancienne. Voyez Hérodote, *Terpsichore*, 58.

étrangers par eux-mêmes aux mœurs grecques, ne peuvent être que d'origine étrangère, il n'en est plus de même quand cet historien se livre à des analogies probablement tout extérieures, et qu'il trouve en Égypte l'origine de presque toutes les divinités, fêtes et processions de la Grèce (1) Qu'il nous suffise de voir dans l'histoire générale de ces colonies celle de la fixation successive des peuplades autour de certains cultes et de certains oracles d'origines diverses, celle de leur passage de la civilisation pélasgique à la civilisation des Hellènes, par l'initiation successive à la culture et aux arts. Enfin, après cette époque, qui est celle des monuments héroïques ou cyclopéens, une grande révolution doit être encore signalée dans l'esprit grec : c'est celle qui résulta de l'invasion définitive des Doriens, descendus des montagnes du nord vers le douzième siècle Cette invasion est connue sous le nom de retour des Héraclides dans le Péloponnèse. Un caractère grave et sévère, un esprit religieux, une forte pensée, dominent, ainsi que nous le verrons plus tard, les arts et les sciences d'origine dorienne dans la Grèce.

III. L'époque définitive de la constitution originale du génie grec est celle où, les diverses divinités ayant reçu des poètes, leur forme, leurs attributs et leur histoire, l'anthropomorphisme commença à s'emparer de la religion vulgaire, ou, pour mieux dire, à la composer dans son entier. L'esprit sacerdotal, si jamais toutefois il avait été bien puissant, devint alors ce qu'on le voit dans Homère, subordonné, sauf quelques cas très-rares, aux raisons politiques, c'est-à-dire à la puissance guerrière et à la force des individus. Quelque idée que l'on puisse avoir de l'origine et de la nature de la religion hellénique, il est impossible de ne pas la regarder comme le signe d'une grande époque de la pensée humaine. C'est un étrange phénomène, en effet, que cette religion libre, com-

(1) Hérodote, *Euterpe*, 49-58. La tradition relative aux prêtresses de Dodone et à la fondation de l'oracle de Jupiter est d'une nature beaucoup plus vraisemblable que celle des colonies proprement dites; et quand ces colonies égyptiennes seraient bien réelles. elles devraient certainement leur fondation à des hommes peu capables d'établir un culte et moins encore une théologie. Nous empruntons cette remarque à Fréret, qui n'en cherche pas moins ensuite à déterminer le fond des diverses théogonies transmises de l'Égypte à la Grèce. (*Mém. de l'Acad.*, loc. cit.)

posée par des poètes dans un petit cercle que l'esprit de l'Orient entoure et étreint de tous côtés. Qu'on la nomme, si l'on veut, *protestantisme*, et qu'on donne le nom d'*analytique* ou de *critique* à la période de son développement. Il suffit d'appeler l'attention sur l'arbitraire de ses principaux mythes et sur le peu de fixité de son dogme, à peine défini. Mais cette religion n'en représente pas moins pour cela une conception théologique et morale propre à une certaine nation, un système véritablement *organique* formé d'éléments divers très-bien mêlés et fondus les uns avec les autres. Sous la domination de ce système naquit et grandit un art original, se déploya une nationalité puissante, et s'établirent une vie sociale et des usages nouveaux. On voit que nous parlons de la religion commune ou exotérique, dont les poèmes d'Homère furent à la fois les créateurs, pour ainsi dire, et les produits, et à laquelle ils donnèrent une *bible* et des annales. Tel est, en effet, le rôle véritablement sacré qu'Homère a toujours joué dans les souvenirs de l'antiquité, et c'est à lui ainsi qu'à Hésiode, ses *aînés*, dit-il, *de 400 ans et pas davantage*, qu'Hérodote attribue d'avoir *mis en vers la théogonie des Hellènes, donné des noms aux dieux, assigné à chacun d'eux des fonctions et des honneurs distincts, et décrit leurs figures* (1). Il est vrai qu'Hérodote refuse nettement à d'autres poètes une antiquité plus grande, que certains de ses contemporains leur accordaient (2). Sans préjuger cette question que nous examinerons plus tard, il suffit ici qu'il nous soit permis de considérer les poèmes homériques comme les grands monuments de l'application aux idées religieuses de l'esprit anthropomorphiste de la Grèce. Nous voyons de la sorte une religion, livrée au peuple, se déployer en liberté; le culte se déterminer par la coutume, et les opinions se propager en variant sans se trouver enchaînées par une autorité sacrée quelconque ou par un enseignement dogmatique (3). La musique, la grammaire, l'explication d'Homère, d'Hésiode et des fables d'Ésope, tel resta toujours en effet le fond

(1) Hérodote, *Euterpe*, 53.

(2) Id. ibid. Il s'agit des poètes moins anthropomorphistes qu'Homère et que Hésiode : Orphée, Linus, etc.

(3) Voyez le curieux article de M. L.-A. Binaut *sur Homère et sa philosophie* (*Revue des Deux-Mondes* du 15 mars 1841).

de l'enseignement en Grèce (1). Nous voyons par là même, un peuple échapper le premier à la rigueur des symboles sacrés et sortir du sanctuaire. Bientôt, puissant par sa liberté, il crée la philosophie, la science libre; la science et les sciences : géométrie, musique, astronomie, morale; l'art libre enfin qui est le culte de la beauté pure envisagée en elle-même.

Cependant un symbole déterminé dans sa forme et dans son interprétation est le fondement nécessaire de tout dogme religieux. L'esprit grec ne demeura pas long-temps satisfait de l'incertaine théologie d'Homère; à peine la science et la foi furent-elles devenues un besoin pour lui qu'il dut chercher à se rappeler les dogmes, dont il n'avait reçu des anciens temps que d'informes débris ou de puériles imitations. C'est ainsi qu'après Homère parut Hésiode, et qu'après Hésiode on vit se déclarer un engouement de plus en plus vif pour les mystères. Tout mystère dévoilait aux initiés un symbole religieux; il leur en enseignait quelquefois l'interprétation. A la religion exotérique s'ajouta ainsi une religion ésotérique propre à la compléter dans les esprits les plus élevés.

IV. Il n'y a pas de philosophie proprement dite à chercher dans les poëmes homériques; il ne faut pas même s'attendre à les trouver marqués de l'empreinte fixe d'une pensée religieuse et morale et de l'unité d'un esprit dogmatique; leur demander cette rigueur, ce serait les livrer à l'arbitraire en quelque sorte infini des interprétations. Cependant toute l'antiquité religieuse, intéressée à lire dans ces poëmes ce que les rhapsodes n'ont jamais cru chanter, voulut y trouver l'expression de l'éternelle sagesse et jusqu'à des systèmes précis de physique et de morale (2). Les textes les plus indifférents furent mis à la torture, certains vers furent isolés, certaines pensées exagérées de telle sorte que Thalès semblât né d'une de ces pensées, Empédocle d'une autre, Xénophane d'une troisième. Les anciens rhapsodes se trouvè-

(1) Voyez, à ce sujet, Matter, *Histoire de l'école d'Alexandrie*, t. I, pag. 15, sqq; deuxième édition.

(2) Métrodore de Lampsaque, qui vivait pendant le cinquième siècle avant notre ère, passe pour le premier qui ait cherché la physique dans Homère. (Voir Diogène Laërte, *Vie d'Anaxagore*.) Les stoïciens, plus tard, prirent pour eux cette recherche.

rent ensuite habillés en sceptiques, en stoïciens, en épicuriens et en péripatéticiens (1). Chaque secte chercha son origine dans le divin poète. Les néoplatoniciens chrétiens de l'antiquité l'assimilèrent à Moïse, et ceux même de notre dix-septième siècle le changèrent, dans leur ardeur, en un théologien parfaitement sain et orthodoxe (2). Enfin il ne manquait plus à Homère que de devenir chimiste, et il ne put pas même éviter ce sort qui du reste attendait aussi l'auteur de la Genèse (3). Nous ne pouvons, quant à nous, considérer les vers d'Homère, dans une histoire de la philosophie, que comme indices vivants en quelque sorte de la liberté naissante de l'esprit et de son application à la formation ou à l'arrangement des croyances vulgaires. Disons aussi que l'étendue, la généralité, le vague bon sens des principes moraux dans l'Iliade et dans l'Odyssée; la facilité, l'indépendance au moins apparente des créations physiques et de l'emploi du mythe, nous semblent presque des preuves à ajouter à toutes celles qu'une grande école de critiques a données, depuis Vico, de la composition successive des deux grands poèmes; mais il faut reconnaître que la théogonie d'Hésiode présente, malgré quelques interpolations probables, un ensemble mieux lié, et se prête plus aisément à une interprétation philosophique.

V. Laissant même de côté toute prétention à dévoiler la pensée pure et dégagée de symboles de l'auteur de la Théogonie (4), il est aisé de faire ressortir du seul plan du poème certains dogmes qui ne furent pas perdus pour les siècles suivants. D'abord nous voyons la *théogonie* enveloppée dans une *cosmogonie*, et cette idée compose déjà tout un système. Les dieux se dégagent du chaos comme le monde, bien loin que leur action soit nécessaire à sa naissance et à son développement; un seul dieu cependant préexiste comme le chaos, et c'est l'Amour. Écoutons le poète (5):

(1) Sénèque, lettre 88.

(2) Cudworth, *Systema intellectuale*, c. IV, pag. 19 de l'édition latine donnée par Mosheim.

(3) Voir, pour ce genre d'interprétation et pour quelques autres, Brucker, t. I, pag. 424.

(4) Voyez, pour l'interprétation de la Théogonie, la *Symbolique* de Creuzer et la notice que M. Guigniaut y a jointe sur Hésiode, t. II, part. II, des *Religions de l'antiquité*.

(5) Hésiode, *Théogonie*, v, 116, et suiv.

Tout au commencement fut le Chaos; puis ensuite
La Terre au large sein, base solide de tout et toujours (1),
Le ténébreux Tartare au plus profond de la terre aux larges voies,
Et l'Amour, lui le plus beau d'entre les dieux immortels,
Qui soulage les membres, et de tous les dieux et de tous les hommes,
Dompte dans les poitrines la pensée et la sage volonté.
Du Chaos, et l'Érèbe et la Nuit noire naquirent;
Et de la Nuit elle-même naquirent l'Éther et le Jour
Qu'elle engendra, ayant conçu unie d'amour à l'Érèbe.
Mais la Terre, d'abord, engendra égal à elle
Le Ciel étoilé, pour qu'il la recouvrît tout autour, etc., etc.

Grâce au principe de l'Amour qui vit dans le Chaos, des ténèbres s'élance la lumière, et de la terre le ciel; plus tard seulement, et unie à ce ciel qui est procédé d'elle, la terre produit l'océan stérile et les sources nourricières, et divers couples dont les dieux, tous renfermés dans *Cronos* et *Rhéa* font partie. On sait comment ensite *Cronos* mutile *Ouranos* pour le punir d'avoir plongé ses enfants dans l'abîme, et comment pour avoir dévoré les siens, *Cronos* est à son tour mutilé par Zeus, son propre fils. L'histoire de ces générations et de ces combats forme le sujet de la théogonie, où nous n'avions à chercher ici qu'un principe philosophique; ce principe, nous l'avons trouvé : c'est l'origine de toutes choses dans l'élément inférieur et aveugle, qu'une cause de vie, l'Amour, élève jusqu'aux éléments développés et fait apparaître à la lumière avec des formes de plus en plus parfaites. Ce même principe, si naturellement inspiré à des hommes qui n'ont pas encore abandonné la contemplation de la nature pour celle de la pensée et la mythologie pour la méthode, se trouve être au fond celui d'une ancienne cosmogonie attribuée à Sanchoniathon et aux Phéniciens, et dont quelques idées, mêlées il est vrai, et en désordre, ont été conservées par Eusèbe d'après un commentateur grec, Philon de Byblos (2) :

(1) Ici nous négligeons, à l'exemple de plusieurs éditeurs, un vers interpolé, contraire au sens général de la Théogonie et au nom même de *théogonie*, puisqu'il suppose l'existence des dieux sur l'Olympe, tandis que le poète va bientôt raconter leur génération.

(2) Eusèbe, *Préparation évangélique*, liv. I, ch. 10. Si l'on veut que Philon, ou l'auteur, quel qu'il soit, du fragment cité par Eusèbe, n'ait pas eu Sanchoniathon sous les yeux, il est en tout cas difficile de croire que cet auteur n'ait pas mis en œuvre quelques idées cosmogoniques anciennes. Seulement il faut se garder de le prendre pour un traducteur : c'est un syncrétiste qui veut mêler toutes les traditions. De là cet éloge qu'en faisait l'anti-chrétien Porphyre, au rapport

Sanchoniathon pose pour principe de toutes choses le noir chaos et un air ténébreux et animé ; il les fait infinis et interminables durant un âge très-long; mais quand l'esprit, dit-il, devint amoureux de ses propres principes, un mélange en résulta, et cette union s'appela le Désir. Tel fut le principe de la création universelle. Mais l'esprit ne connut pas sa propre création. De cette union naquit *Mout*, et d'elle les semences de toute production. Et il y avait des animaux privés de sens, et d'eux naquirent les animaux intelligents qui furent nommés contemplateurs du ciel, et qui étaient en forme d'œuf; et la terre brilla avec le soleil, etc.

Ensuite Sanchoniathon, bien que défiguré et interpolé par son commentateur, raconte comment les animaux créés sont appelés au mouvement et à la vie par le bruit du tonnerre, comment naissent les hommes et comment ils adorent les germes, les semences et plus tard le soleil. L'idée d'une cause intelligente créatrice du monde ne se fait jour nulle part au milieu de tous les mythes qui suivent ce commencement de la cosmogonie.

Au surplus, un très-grand nombre de traditions cosmogoniques de même genre avaient cours dans l'antiquité, et nous pouvons citer pour preuve ou pour exemple celle qu'Aristophane a par moquerie conservée dans une de ses comédies (1) :

Le Chaos était d'abord, et la Nuit, et le noir Érèbe, et le Tartare immense,
Et il n'y avait ni terre, ni air, ni ciel. Dans le vaste sein de l'Érèbe
La Nuit aux ailes noires engendre d'abord un œuf *sans germe* (2) ;
Et de cet œuf, au bout d'un certain temps, s'échappe le charmant Amour,
Le dos rayonnant de ses ailes d'or, semblable à un tourbillon aérien.
Bientôt l'Amour, mêlé au noir Chaos dans le sein du Tartare,
Donnait le jour à notre race et la produisait à la lumière avant toutes les autres;
Car il n'y eut pas de race divine avant que l'Amour eût tout mêlé.
Mais l'*autre* étant mêlé à l'*autre*, le ciel parut, et l'océan,
Et la terre, et la race immortelle de tous les dieux fortunés.....

d'Eusèbe et de Théodoret. Mais le passage que nous citons n'en va pas moins à notre but, si l'on admet l'antiquité des idées qu'il exprime. Sont-elles phéniciennes ? C'est une autre question que nous aimerions mieux résoudre affirmativement que de leur donner la torture pour les ramener à la Bible, comme Cudworth, ou de les attribuer à Hermès Trismégiste, comme les anciens, Philon de Byblos en tête. Sur l'origine de ce fragment, voyez principalement Valckenaër, *de Aristobulo*; et Lobeck, *Aglaophamus*.

(1) Aristophane, *Oiseaux*, v. 691 et suiv. C'est le chœur des oiseaux qui parle.

(2) Ὑπηνέμιον ᾠόν. Ver. 693. Schol. : ὑπηνέμια καλεῖται τὰ δίχα συνουσίας καὶ μίξεως.

VI. Après avoir ainsi reconnu le principe philosophique commun au poème d'Hésiode et à grand nombre de cosmogonies antiques, si nous revenons à Homère, il nous sera facile de montrer dans ses vers de claires applications du même principe. Il est vrai que Zeus y est appelé le plus grand des dieux; mais plus sa puissance est exaltée, plus il est clair que ce roi du monde, fils de Cronos, né de l'Océan (1), élevé, nourri en Crète, époux d'Hèra, soumis à la nécessité comme le dernier des hommes, plus il est clair, disons-nous, qu'il n'est pas la cause du monde, et que cette cause est dans les éléments : c'est, au surplus, ce qu'établissent, quoique avec diverses particularités, des passages très-explicites, et ceux-ci célèbres entre tous :

L'Océan qui crée tout et engendre tout ce qui est créé....
L'Océan père des dieux, et leur mère Téthis (2).

L'action de l'Amour ou du Désir, principe actif et vivificateur, se trouve aussi plus d'une fois indiquée dans Homère, et après Hésiode elle paraît encore et sert de fondement à des cosmogonies demi-philosophiques dont nous parlerons bientôt. Quant à ces divinités qui naissent des éléments fécondés par l'Amour, il est à remarquer que toutes les traditions grecques, quels que soient leurs interprètes, s'accordent à présenter trois générations et trois règnes de dieux : Ouranos, Cronos et les Titans; puis Zeus, l'époux d'Hèra; mais l'étude de cette théologie se rapporte plutôt à l'histoire des mythes qu'à celle de la philosophie.

Nous avons dit qu'après l'époque dominante de l'anthropomorphisme en Grèce, il dut se faire un retour marqué des esprits vers la détermination précise et vers l'interprétation réfléchie des symboles. Alors aussi on essaya de fonder une religion plus universelle et d'appliquer le mythe à l'univers et aux phénomènes naturels aussi bien qu'à l'homme, à ses passions et à son

(1) Homère, *Iliade*, chant XIV, v. 246.

(2) *Iliade*, XIV, 201, 302. Certains d'entre les anciens, afin de réduire à une même opinion Homère, Hésiode, Thalès, Phérécyde, Orphée et d'autres encore, ont considéré le Chaos d'Hésiode comme un principe humide. Ils se sont appuyés sur une étymologie donnée par le scholiaste d'Hésiode (*Théog.*, sch., v. 116) et sur l'opinion de Zénon le stoïcien citée par le scholiaste d'Apollonius de Rhodes (I, 498). Platon l'entendait certainement ainsi; car on ne peut donner un autre sens à un passage du *Cratyle*, p. 55, trad. de Cousin.

histoire. Hésiode, soit qu'on le regarde avec toute l'antiquité (1) comme contemporain d'Homère, soit qu'on le croie postérieur, d'après quelques caractères intimes de ses poésies, fut le premier représentant de cette tendance, qui se prononça de plus en plus jusqu'à l'époque proprement philosophique. A cette école qui, désignée par les anciens sous le nom de *vieille théologie*, précède immédiatement les écoles philosophiques, auxquelles elle fut quelquefois liée dans les premiers temps, se rattachent d'un côté les tentatives des auteurs réels de mythologies ou de cosmogonies, à peu près contemporains des sages de la Grèce, et d'un autre côté les personnages symboliques, tels qu'Orphée et Musée, et l'établissement des mystères. Nous devons éclaircir, de cette dernière partie de l'ancienne théologie grecque, au moins ce qui se rapporte à l'histoire générale et à celle de la philosophie.

VII. Hésiode était le plus ancien écrivain qui eut fait mention d'un culte secret (2) ; mais aux yeux des Grecs il suffisait que l'établissement des mystères remontât au delà des temps historiques, pour qu'ils se crussent autorisés à le placer avant la guerre de Troie : aussi attribuèrent-ils la fondation des plus célèbres, tels que ceux d'Eleusis ou de Cérès, à des personnages mythiques, Musée, Eumolpe, qui suivant eux, vivaient quelques générations avant cette époque. Cependant on ne trouve pas un mot qui fasse soupçonner l'existence des mystères dans les poèmes homériques, où toutes les principales idées, où toutes les circonstances notables de la vie héroïque sont certainement reproduites. Qu'on interroge les héros d'Homère, qu'on cherche à surprendre la pensée religieuse qui les dirige : on ne reconnaît chez ces hommes puissants, amis et protégés des dieux, que l'industrie de ceux-ci tend à faire jouir le plus possible de l'existence chérie et à préserver de ce vague séjour des ombres où Achille mort doit envier le sort d'un esclave qui vit (3), on ne reconnaît en eux, disons-nous, aucune pensée de chute et de cruelle expiation, d'immortalité de l'âme et de vie antérieure, et de vie future. Tel est cependant le fond bien connu de tous les mystères ; telles sont les révélations et les promesses

(1) Aulu-Gelle, *Noctes atticæ*, XVII, 21.
(2) Lobeck, *De Orphei ætate*, dans l'*Aglaophamus*, t. I, p. 304-330.
(3) *Odyssée*, XI, 489 et suiv, t. I, p. 304-30.

que quelques aventureux étrangers, que quelques Grecs mystiques osèrent d'abord communiquer à des intelligences choisies; et peut-être aussi tels sont les faibles souvenirs d'une doctrine primitive effacée sous de nouvelles pensées, et qui reparaît quand le temps est venu. Les idées tombent parmi les hommes comme les germes des plantes sur la terre : si le terrain, si l'exposition ne sont pas convenables, le germe déposé doit mourir; s'il arrive seulement que la saison ne soit pas assez avancée, il demeure alors renfermé dans lui-même et comme anéanti, jusqu'à ce qu'un rayon de soleil et une goutte de pluie suscitent un grand arbre qui couvrira bientôt plusieurs générations de son ombre. Ainsi, soit que le germe d'une religion mystique existât d'abord en Grèce, apporté par les plus anciennes colonies, ou contenu dans les idées primitives des Pélasges, et qu'il n'eût disparu que pour un temps sous l'exubérance de la vie et de la pensée au siècle d'Homère, soit que ce germe ait été naturellement suscité à l'issue des temps héroïques, nous admettrons qu'à la théologie purement anthropomorphique succéda une autre théologie dont l'immortalité de l'âme fut le premier principe. Les héros devenus hommes cessèrent de se résigner à la mort fatale et éternelle. L'apothéose, récompense si rare de quelques-uns, devint le partage de tous, et la vie présente fut réglée par la morale en vertu de la pensée de la vie future; mais cette révélation ne fut encore que le partage du petit nombre, c'est-à-dire des initiés aux mystères.

Il ne faudrait pas cependant adopter sans restriction le classement des temps imaginé par des historiens trop rationalistes (1). Pour eux l'époque des mystères ou des cultes secrets fut le résultat d'une simple réaction contre les formes trop légères que la religion grecque avait revêtues, et cette réaction remplit naturellement l'intervalle des temps mythiques aux temps historiques, et de la religion d'Homère à la philosophie. Il est vrai que, parmi les premiers philosophes, plusieurs, et des plus grands, furent partisans des mystères, au lieu que plus tard la philosophie témoigna souvent du mépris aux nouvelles sectes mystiques

(1) Ritter, *Histoire de la philosophie ancienne*, trad. de M. Tissot, t. I, p. 127.

descendues des sectes anciennes. Mais ces sectes, méprisées, successivement enrichies et par leur développement propre et par de nombreux emprunts à l'Orient, formaient néanmoins la vraie religion de la Grèce, et cette religion ne fut pas sans influence sur la formation et sur les progrès du christianisme. En résumé, nous avons considéré deux formes dans la religion grecque : l'une populaire, exclusivement anthropomorphique, qui se trouva de bonne heure insuffisante, au moins pour les esprits cultivés ; l'autre mystique, dogmatique, aux symboles complexes et variés, et qu'il serait difficile de reconstruire à toutes ses époques. Celle-ci eut pour base la doctrine de l'expiation et de l'immortalité de l'âme ; elle fut enseignée dans les mystères, et finit par se fondre, durant l'ère alexandrine et romaine, avec le syncrétisme, au milieu duquel la religion chrétienne naquit, grandit, et duquel elle triompha.

VIII. Passons maintenant aux personnages mythiques, dont l'histoire est liée à celle de l'ancienne théologie grecque. Nous ne voulons pas nier absolument leur existence; mais il faut avouer que d'un côté leur vie ne présente que des événements symboliques, et que de l'autre, quand on veut s'attacher aux actes principaux et réels ou aux écrits qu'on leur attribue, il est impossible de les placer dans une même époque. Orphée, disciple de Linus, maître de Musée le père d'Eumolpe, est le plus important de ces personnages et celui qui représente en quelque sorte tous les autres. Si on considère Orphée comme l'époux d'Eurydice et comme le compagnon d'Hercule et de Jason dans l'expédition des Argonautes, un grand homme de ce nom peut avoir existé réellement, et existé avant la guerre de Troie, comme le veut la tradition ; mais sa vie n'a rien d'historique, et il n'entre pas dans notre plan de raconter les symboles. Si on le considère comme l'auteur des hymnes que l'antiquité lui attribuait, alors il faut le regarder comme un poète postérieur, et de beaucoup, à Homère et à Hésiode. L'historien Hérodote nous offre un important témoignage : « *Quant aux poètes*, dit-il, *que l'on prétend avoir existé avant ces deux hommes, ils sont venus, à mon sens du moins, après eux* (1). » Aristote ne cite jamais ces hymnes que

(1) Hérodote, *Euterpe*, 53.

sous la désignation de *vers dits orphiques* (1), et nous avons vu qu'il ne croyait pas à l'existence du poète Orphée. Enfin les syncrétistes eux-mêmes ont été forcés de nous rapporter les noms de tous ceux auxquels ces poésies ont été attribuées : Onomacrite (2), Zopyre d'Héraclée, Prodicus de Samos, Phérécyde d'Athènes, Cercops le pythagoricien (3). Phérécyde et Onomacrite vivaient dans le siècle de Solon. Cercops, cité par Cicéron (4), est d'un âge incertain; mais tous ces auteurs sont postérieurs aux deux grands poètes nationaux de la Grèce. N'osant résister à tant d'évidence, quelques alexandrins prétendirent qu'à la vérité les poèmes n'étaient pas d'Orphée, mais que les dogmes devaient lui être rapportés; assertion toutefois dénuée de valeur. On voit donc que les premières poésies orphiques peuvent remonter à six ou sept siècles avant notre ère; mais ce résultat même est inutile, parce que ces poésies ont été continuellement interpolées (5) jusqu'à disparaître sous celles d'Aristobule, ou d'autres pareils écrivains, que les Pères de l'Eglise nous ont conservées. Si maintenant nous envisageons dans Orphée le fondateur des mystères, ou par lui-même (6), ou par son disciple Musée, nous devons encore le placer dans le siècle qui suivit Homère et non dans ceux qui le précédèrent. Enfin, reste Orphée, auteur d'une cosmogonie et d'une théogonie sur lesquelles certains renseignements nous sont parvenus. En cette dernière qualité on peut le croire plus récent qu'Hésiode, mais difficilement plus ancien, à moins qu'on ne veuille sans preuves le regarder comme l'initiateur de tous les autres théologiens.

IX. Nous voyons ainsi la personnalité d'Orphée s'étendre au point de disparaître de l'histoire, et nous en concluons, non qu'aucun Orphée n'a existé, mais que ce nom, plutôt réel que

(1) Aristote, *De Anima*, I, 5, et *De Generatione et corruptione*, II, 1.

(2) Onomacrite fut chassé d'Athènes par Hipparque, pour avoir falsifié les vers de Musée. Hérodote, *Polymnie*, 6.

(3) Clément d'Alexandrie, *Stromata*, I, pag. 332; Tatien, *Adversus Græcos*, ch. 41; et Philopon, *in Arist. De Anima*, loc. cit.

(4) *De Natura deorum*, I, 38.

(5) V. Hermann, *Orphica;* Letronne, *Observations sur les représentations zodiacales*, p. 87.

(6) Aristophane, *Grenouilles*, v. 1045; et Euripide, *Rhésus*, 940; *Hippolite*, 956; Cf. *Cyclope*, 639, *Alceste*, 984, Boissonnade.

supposé, est comme le centre autour duquel la religion ésotérique des Grecs a groupé ses traditions et ses dogmes. Les sources premières de ces traditions sont multiples. L'une d'elles sort de ces cosmogonies dont les colonies orientales ont pu apporter à la Grèce l'esprit et les symboles. Une autre est née de la réaction naturelle de la pensée religieuse contre l'anthropomorphisme, vers le temps du déclin de l'âge héroïque, au commencement d'une ère de paix, sous l'influence du culte de l'art et grâce à la spéculation des prêtres. Peut-être aussi certains étrangers, comme le Thrace Orphée, missionnaires ardents de l'immortalité de l'âme, parcoururent la Grèce, prêchèrent, au péril de leur vie, les dogmes de l'expiation et de la purification, enseignèrent l'horreur du meurtre, et surent en même temps charmer les sens par la musique, les âmes par le mysticisme. Bientôt de nouveaux mythes vinrent broder sans doute le fond réel de l'histoire. On a pensé de nos jours que certaines traditions historiques avaient pu se constituer peu à peu sans autre fondement qu'un ensemble d'idées préconçues; mais d'autres traditions peuvent résulter aussi de l'application des formes symboliques de l'imagination à des événements réels. Supprimons aujourd'hui l'histoire parmi nous; imaginons quelque catastrophe et un très-petit nombre d'hommes sauvés; n'accordons à ces hommes que le souvenir du malheur qui a frappé l'humanité, que la vague notion de quelque dogme, du péché originel, par exemple, qu'une espérance, celle de la vie future et de l'immortalité; bientôt les efforts d'une imagination primitive, en quelque sorte, et presque libre, enfanteront de merveilleuses histoires; l'esprit de l'homme, fidèle à sa nature, tantôt symbolisera spontanément le réel, tantôt réalisera les symboles : ainsi les faits nouveaux, mêlés aux faits anciens, formeront d'infinies légendes. Les faits même deviendront des dogmes, et les dogmes, des faits. Enfin, de tout ce travail continué par les générations, il devra résulter une doctrine d'autant plus originale que la base traditionnelle y sera moindre, et dont le caractère propre sera déterminé par les dispositions naturelles de la race ainsi mise en expérience. Il y a peu de chose à changer à ce tableau pour l'appliquer à l'histoire des anciens hommes, et surtout à celle des Grecs, peuplades

disséminées, sans traditions nettes, au milieu d'un pays qui vient de subir des inondations et des déluges (1).

On comprend combien il est difficile de déterminer l'âge et la signification des symboles quand on sait que l'esprit toujours vivant d'un peuple les a modifiés pour les interpréter, ou mêlés à des symboles nouveaux qui les défigurent. Or, les traditions orphiques n'ont cessé de s'accroître et de se transformer depuis leur origine pendant près de quinze cents ans. Nous indiquerons ici les époques principales de leur développement. D'abord l'Egypte, qui depuis des siècles, et peut-être toujours, avait été fermée aux étrangers, se trouva ouverte aux Grecs sous le roi Psammitique, au milieu du septième siècle avant notre ère (2). Il est constant qu'à cette époque une colonie grecque fut établie en Egypte, et que ce pays singulier, qui offrait à la Grèce le modèle d'une civilisation originale plus profonde et plus réfléchie que la sienne, excita son admiration et devint le point de mire de tous les voyageurs qui cherchaient hors de chez eux la religion et la science. Le culte de Bacchus et celui de Cérès, et les mystères qui se rattachaient à ces cultes, durent alors recevoir une nouvelle impulsion, un nouveau développement; alors aussi dut commencer une ère nouvelle pour les mystères orphiques, si toutefois ils existaient avant cette époque. Plus tard, lorsque la société pythagoricienne eut été dispersée, comme nous aurons à le raconter, un grand nombre de mystiques, vrais ou prétendus pythagoriciens, couvrirent la Grèce, et les mystères orphiques reçurent encore un nouvel élément. Ce grand événement est de la fin du sixième siècle; c'est durant le cinquième que les conséquences durent s'en faire sentir, et ce siècle est aussi le premier qui nous présente le nom d'Orphée chez un de ses écrivains, dans les odes de Pindare (3). Nous ne serons pas étonné, d'après ce qui précède, si le grand historien des nobles guerres de la Grèce, cet homme

(1) V. sur les déluges de la Grèce la note de M. Henry Martin, *Études sur le Timée de Platon,* t. I, p. 252. Fréret, *Acad. des Inscript.*, t. XXIII, p. 129 et suiv.

(2) La date du règne de Psammitique seul, et vainqueur de ses rivaux, est fixée à l'année 670.

(3) Fréret, *Acad. des Inscript.*, t. XXIII, p. 262, *Mém.*, qui cite à tort l'*Isthmique*, IV, 62; c'est *Pythique*, IV, 315, Heyne.

aussi sage, aussi positif déjà qu'il est encore naïf et poète, écrivant dans le même siècle, nous signale les rapports qui unissent entre elles et à l'Egypte toutes les sectes mystiques, en les désignant sous les noms d'*orphiques* et *bacchiques*, et en même temps d'*égyptiaques* et *pythagoriques* (1). Sans doute il y avait là de nombreuses sectes ; mais ce n'est pas un initié qui parle, c'est un contemporain qui saisit ce qu'elles ont de commun, de saillant, de connu pour tous. A cette époque seulement il devient possible de connaître, encore est-ce vaguement, l'esprit religieux ou philosophique des doctrines orphiques. Aucun grand événement ne vient, du reste, troubler le cours des traditions, mais tout conspire à les mêler à des traditions étrangères; l'Egypte, puis la Judée, la Chaldée, toutes les nations antiques, enfin la philosophie elle-même, apportent leur influence et leur esprit d'interprétation, et la religion d'Orphée se confond avec le syncrétisme.

X. Nous appelons religion la doctrine orphique : il ne nous sera pas difficile de montrer en elle, dès le siècle où nous parlons, le cinquième siècle, tout ce qui constitue une religion véritable. D'abord, pour ce qui regarde la destinée de l'homme, elle nous présente le dogme de l'immortalité de l'âme sous la forme de la métempsycose et uni à l'idée des peines et des récompenses futures. Ce dogme, d'origine égyptienne (2), est commun aux orphiques et aux pythagoriciens dispersés. Il ne varie chez les divers écrivains qui nous le rapportent que sur la nature et la durée des migrations et sur les intervalles qui les séparent. Pindare nous montrant Tantale aux enfers raconte que son supplice est le quatrième qu'il subit, et celui-là doit être *éternellement douloureux* (3). Mais « ceux, ajoute-t-il ailleurs, qui, ayant habité » jusqu'à trois fois le double monde, ont eu la force de préser» ver leur âme de toute injustice, s'avancent, par les sentiers » de Jupiter, vers la cité de Saturne. Là sont les Iles des heu» reux, que rafraîchissent les vents de l'Océan » (4). Suivant le

(1) Hérodote, *Euterpe*, 81.
(2) Id., ibid., 123.
(3) Pindare, *Olympique Ire*, à Hiéron.
(4) Id. *Olympique II*, à Théron d'Agrigente, v. 123-130. Traduction de M. Boissonnade.

système égyptien rapporté par Hérodote, l'âme, pendant trois mille ans, habite des corps d'animaux; elle revient animer un homme après cette période. Platon, dans celui de ses dialogues qui porte l'empreinte la plus marquée du mysticisme, et qu'il composa, jeune encore, réduit à mille ans le chiffre d'Hérodote. Il gratifie du retour à la perfection et au séjour divin les âmes qui ont trois fois choisi sur la terre la classe des philosophes et des amants de la beauté (1). On sait comment la métempsycose fit depuis lors partie du bagage des poètes : nous la rencontrerons aussi dans la philosophie. A la métempsycose touche de fort près un autre dogme qu'on trouve rapporté dans quelques-uns des passages mythiques de Platon, et qu'il attribue formellement aux disciples d'Orphée (2) : nous voulons parler de la *chute des âmes* dans les corps, de la vie envisagée comme pénitence, et de la nécessité d'une vie sainte comme expiation de fautes autrefois commises. A ce dogme se rattachaient, dans les sectes orphiques, des pratiques de purification et d'expiation, à la suite desquelles on promettait aux initiés une vie éternellement heureuse dans l'autre monde (3); et Orphée fut effectivement considéré dans l'antiquité comme le premier qui eût enseigné l'existence des peines et des récompenses après la vie (4).

Passons maintenant au système du monde et à la théologie. Nous avons dit qu'une cosmogonie avait été conservée sous le nom d'Orphée; mais il faut dans cette cosmogonie distinguer deux éléments: l'un remonte à une haute antiquité, l'autre, au contraire, appartient aux temps de la philosophie. Les philosophes syncrétiques des premiers siècles de notre ère essayèrent de concilier les anciennes traditions, toujours subsistantes, qui présentaient, sous le nom d'Orphée, un dogme matérialiste au sujet de l'origine du monde, polythéiste au sujet de la nature des dieux, avec les doctrines orphiques de formation plus ré-

(1) Platon, *Phèdre*, p. 54, et *République*, liv. x.

(2) Platon, *Cratyle*, p. 50.

(3) Cette promesse inspira le bon mot attribué à plusieurs anciens qu'on engageait à se faire initier. V., par exemple, Plutarque, *Apophthegmes laconiques*, Léotychidas, 3. Cf. Diogène de Laërte, *Vie de Diogène le cynique*, VI, 39; ed. Wetstein, 1692; et Théophraste, *Caractère du superstitieux*.

(4) Diodore de Sicile, liv. I, § 96, p. 127, Dindorf.

cente, qui admettaient une cause efficiente unique et intelligente. Ils attribuèrent à Orphée de lointaines pérégrinations, comme à tous les anciens sages : ils supposèrent qu'à son retour d'Égypte le poète avait remplacé la *théogonie* par les *hymnes*, et abhorré son ancienne superstition. De là la fameuse *palinodie d'Orphée* (1) ; de là les interprétations spiritualistes de la cosmogonie, interprétations que l'on voulut bien regarder comme conformes à la pensée d'Orphée, à sa pensée la plus intime. Mais un écrivain chrétien d'un génie plus sévère nous déclare expressément que la doctrine d'Orphée fait naître les dieux et qu'elle place l'origine du monde dans les éléments. Lui-même nous fait connaître cette cosmogonie (2), dont on retrouve ensuite les fragments et les autorités dans les livres syncrétiques ; il est vrai que les mêmes écrivains, et Athénagore aussi, en reproduisent plusieurs versions, mais ces versions ne diffèrent pas essentiellement.

XI. L'eau est le premier principe de toutes choses. De l'eau croupissante est né *ilys* (le limon), et, de ces deux, l'animal dragon, qui avait une tête de lion et au milieu du corps la face d'un dieu. Ce dieu a nom Hercule ou le Temps. D'Hercule naquit un œuf immense qui, couvé par son père, se rompit en deux parties sous ses efforts. La partie supérieure s'accomplit en un ciel parfait, et l'inférieure tomba et fut la terre. Et ainsi la Terre parut, déesse au corps divin. Le Ciel s'accoupla avec elle, et engendra les femelles Clotho, Lachésis et Atropos, et les mâles aux cent mains Cottus, Gygès, Briarée, et les cyclopes Brontès, Stéropès et Argus (3), et il les précipita tous dans le Tartare quand il eut compris qu'il devait être par eux dépossédé de l'empire. Alors la Terre irritée lui donna pour fils les Titans :

> Alors la Terre auguste engendra les jeunes Uraniens
> Que d'autres appellent du surnom de Titans,
> Pour qu'ils tirassent vengeance du grand Ciel étoilé.

La même cosmogonie se retrouve avec quelques variantes, et

(1) V. surtout Justin martyr, *Exhortation aux gentils*, p. 15 et 104 ; éd. de Cologne, 1686.

(2) Athénagore, *Apologie pour les chrétiens* ; éd. de Henri Étienne, p. 20 et 21.

(3) Tous ces noms sont dans Hésiode; *Théog.*, 217, 148, 139.

sous bonne garantie dans un autre écrivain (1), de sorte qu'on ne peut douter ni de son authenticité en tant qu'orphique, ni de son antiquité qui se révèle à première vue. L'existence du principe humide, au commencement des choses, l'action divine de la Force et du Temps, enfin la production d'un œuf qui contient le monde en germe, ce sont là des idées toutes primitives. Quelques traditions plaçaient l'œuf au premier commencement (2), ce qui revenait à supprimer le court symbole par lequel Athénagore en explique la naissance, et qui peut-être ne fut ajouté qu'un peu plus tard; mais il faut que cet œuf soit porté sur l'élément humide ou sur la vase. Il n'y a aucune opposition entre cette cosmogonie et quelques idées qu'on trouve çà et là attribuées à Orphée. Si, par exemple, trois premiers principes sont mentionnés, *la Nuit*, *la Terre et le Ciel* (3), on peut penser qu'au sein de la nuit primitive la terre et le ciel préexistent dans l'œuf dont il n'est pas parlé. Damascius, d'après un disciple d'Aristote, Eudème, attribue aussi la nuit comme premier principe à Orphée, et en même temps à Homère. Mais les traditions qui, après avoir supposé le temps avant tout, font ensuite arriver l'air ou l'éther d'un côté comme principe actif, formateur, théogonique; de l'autre le chaos, hiatus immense qui n'a *ni fond*, *ni terme*, *ni place* comme principe passif (4); celles-là nous semblent se rapporter à une cosmogonie différente de la première, et probablement moins ancienne.

Quoi qu'il en soit, il est facile de reconnaître dans ces doctrines cosmogoniques plusieurs idées analogues à celles d'Hésiode. Comme dans le poème d'Hésiode, une théogonie suivait la Cosmogonie d'Orphée, et cette théogonie était si conforme aux idées les plus anciennes des Grecs sur les dieux, qu'un païen même, au siècle des Antonins, n'en parle qu'avec indignation (5); mais bientôt l'interprétation survint, et peut-être durant le siècle où les orphiques enseignaient l'immortalité de l'âme et l'expiation, leur théologie s'était déjà beaucoup modifiée (6).

(1) Hellanicus, historiographe des plus anciens cité par Damascius, *De Principiis*, p. 381 ; éd. Kopp, 1826.

(2) Plutarque, *Banquet*, II, 3.

(3) Lydus, *De Mensibus*, p. 19.

(4) Simplicius, *Physique* (commentaire de celle d'Aristote), l. VII, text. 7.

(5) Diogène de Laërte, *Vies*, *préface*, 5.

(6) Ainsi Platon nous apprend (*Phédon*, p. 195 ; édit. Cousin) que les mystères

Le premier grand progrès accompli par la science théologique des orphiques dut consister dans l'établissement d'une cause efficiente propre à commencer et à régler l'évolution des éléments, d'une divinité sans origine, supérieure aux divinités nées, et distincte, non dans ses manifestations, mais dans son essence, de l'œuf symbole de la vie universelle. Les plus anciennes cosmogonies n'admettaient pas qu'il y eût chose au monde exempte de naissance; seulement parmi les choses nées elles en reconnaissaient de certaines pour incorruptibles (1). La tradition rapportait à Musée un poème sur la génération des dieux, à Thamiris une guerre des géants; Eumolpe passait pour le fondateur des mystères d'Eleusis, où la nature était adorée; enfin nous avons exposé quelques-unes de ces cosmogonies dégagées des additions postérieures. Mais quand les systèmes des philosophes eurent exercé sur l'esprit grec une influence décisive, après la fusion des pythagoriciens avec les orphiques, après les raisonnements des éléates, surtout après la doctrine d'Hermotime et d'Anaxagore, ou seulement sous l'action des causes qui produisaient ces doctrines, l'idée de la création et celle de la providence s'introduisirent nécessairement dans les mystères, au tout ou moins dans ceux de certaines sectes.

C'est probablement aussi à l'influence exercée sur les opinions orphiques par les pythagoriciens dispersés qu'il faut attribuer l'introduction parmi elles de la croyance à la pluralité des mondes. On sait en effet que, selon de certains vers orphiques, chacun des astres était un monde (2). Mais l'opinion qui s'y trouve aussi consignée de la conflagration future de la terre n'a peut-être pas la même antiquité, du moins on pourrait la croire de source stoïcienne.

XII. Mais interrompons cette déduction du mouvement des idées orphiques pour dire un mot de quelques philosophes mythi-

enseignaient de son temps à considérer la vie comme un *poste* où l'homme a été placé, et qu'il ne peut *abandonner sans permission.*

(1) Aristote, *De cælo*, III, I. Aristote reconnaît en général que les *anciens théologiens*, ainsi qu'il les nomme, procédaient à la création en passant du désordre à l'ordre et du non-être à l'être. (V. *Métaphysique*, XII, 6, 7 et 10.)

(2) Stobée, *Eclogæ physicæ*, I, p. 54; édit. d'Anvers, 1575; et Pseudo-Plutarque, *Opinions des philosophes*, II, 13.

ques ou auteurs de cosmogonies qui vécurent avant l'époque où nous sommes parvenus; on peut les considérer comme servant d'intermédiaires entre les initiateurs et les philosophes, ou comme signes premiers de l'entrée de la spéculation dans les choses religieuses. L'un des plus anciens est Épiménide le Crétois, contemporain de Solon, surnommé l'*Expiateur*, célèbre par sa longue vie(1) et par un sommeil symbolique de cinquante-sept ans dans une caverne. Ce sage mystique fut appelé durant une peste dans la ville d'Athènes, qu'il purifia à l'aide d'autels sans dédicace, de nombreux sacrifices, et peut-être du sang de deux hommes (2). Rien ne peint mieux et la Grèce et cette époque qu'un appel ainsi fait à un homme, à un étranger qui tient de lui-même sa mission de prêtre. On reconnait une religion en travail, et cette dure *loi de crainte* sous l'empire de laquelle un peuple regarde tout mal comme une punition et fait élever des autels sanglants à une divinité inconnue par un inconnu habile dans les secrets divins. Épiménide était extatique, inspiré; en délire, dit-on, il prédisait l'avenir (3) et passait pour un homme au-dessus de la condition humaine. Il laissa un long poème théogonique, un autre sur Minos et Rhadamante, un troisième sur les Argonautes, et un traité des sacrifices; l'Air et la Nuit étaient les principes premiers de sa cosmogonie (4).

Quelques mots, livrés aux interprétations les plus diverses, sont tout ce qu'on peut connaître de ces grands poèmes, mais ces quelques mots seuls prouvent déjà la liberté d'esprit qui présidait aux conceptions des poètes divins. Si l'Air et la Nuit étaient les principes d'Épiménide, le Feu, l'Eau et la Terre étaient ceux d'Onomacrite, l'un des auteurs des poésies orphiques (5), et celui-là même qui fut chassé d'Athènes pour avoir falsifié les prédictions de Musée. Deux historiographes très-anciens aussi, Eu-

(1) La version la moins exagérée fixe la durée de sa vie à cent cinquante-quatre ans, d'après une tradition rapportée par Xénophane. V. Corsini, *Fast Attic.* t. III, p. 72.

(2) Diogène, *Vie d'Épiménide*, et les notes de Ménage, I, 109-116.

(3) Cicéron, *De Divinatione*, I, 18; Cf Platon, *Lois*, I, p. 49.

(4) Damascius, *De Principiis*, p. 383, d'après Eudème.

(5) Sextus, *Hypotyposes*, III, 30; et *Adversus physicos*, 1, 361, édit. de Fabricius.

mélus et Acusilas, considérés par quelques-uns comme n'ayant fait que changer la forme du poëme d'Hésiode (1), semblent cependant s'en être écartés en quelques parties; du moins Acusilas, après avoir pris le Chaos pour principe, puis la Nuit et l'Érèbe pour premier couple, leur fait engendrer l'Éther, l'Amour et la Prudence (2), de sorte que l'Amour ne peut jouer le même rôle dans cette cosmogonie que dans celle d'Hésiode; et la même remarque est à faire si l'on s'en rapporte à une autre tradition, suivant laquelle Acusilas aurait donné la Nuit pour mère à l'Amour et l'Éther pour père. Cet Acusilas était de fort peu antérieur à l'invasion médique et Argien de nation (3); sa cosmogonie était, comme à l'ordinaire, suivie d'une théogonie.

Un écrivain mythique plus célèbre, et sur lequel on a quelques données curieuses, est Phérécyde de Syros, toujours cité parmi les plus anciens théologiens de la Grèce. S'il fallait en croire les alexandrins, Phérécyde aurait enseigné la création : *Zeus, voulant démiurger,* dit l'un d'entre eux (4), *se tourna vers l'amour, afin de former le monde de la réunion des contraires, en les portant à l'accord et à l'amitié.* Ce témoignage semble confirmé, sauf les termes qui ne peuvent être de Phérécyde, par ce passage qui nous est parvenu : « Zeus et le Temps sont à toujours, et *Chthôn* (la terre) existait aussi; mais le nom de *Ghè* ne lui appartint qu'après que Zeus lui en eut fait présent (5). »

Ainsi, selon Phérécyde, si toutefois ce passage obscur doit être entendu de la sorte, la matière, élément éternel, a été réglée et ordonnée par Zeus, que tous les interprètes s'accordent à définir par l'Éther, principe de la lumière et de la chaleur (6). Les rapports que la tradition, à tort ou à raison d'ailleurs, établit entre Phérécyde et Pythagore, qui professait à peu près le même dogme, nous semblent confirmer cette opinion. L'Eau, que quel-

(1) Platon, *Banquet;* et Clément d'Alexandrie, *Stromata*, VI, p. 629, édit. de Cologne, conforme à celle de Paris.

(2) Damascius, *De Principiis*, d'après Eudème, loc. cit.

(3) Josèphe, dans Eusèbe, *Préparation évangélique*, X, 7.

(4) Proclus, *Commentaire du Timée de Platon*, fol. 156.

(5) Diogène, *Vie de Phérécyde*, I, 119.

(6) C'est parce qu'il admit ce principe suprême actif, créateur et éternel en soi que Phérécyde put être assimilé par Aristote aux mages, qui font du *bien* la première cause des êtres (*Métaphysique,* XIV, 4).

ques-uns regardaient comme le premier élément, selon Phérécyde (1), pourrait alors être prise pour l'état primitif de la matière ou chaos, d'autant mieux que l'eau proprement dite, l'air ou souffle et le feu sont donnés comme des créations du Temps (2), qui est, suivant son rôle mythologique, le prédécesseur de Zeus dans l'ordination de la nature. L'éternité de Zeus constituerait donc le dogme particulier à Phérécyde, et on pourrait croire que, par lui comme par les pythagoriciens, ce dogme pénétra chez les orphiques. Mais cette croyance nouvelle n'empêcha pas Phérécyde de construire une théogonie des plus compliquées, dans laquelle il racontait le combat de deux grandes armées pour la possession du ciel et la victoire d'Ophionée sur Cronos (3). Quoique écrivain en prose et le premier peut-être, honneur qu'il dispute à Cadmus, historien de Milet (4), et au philosophe Anaximandre, Phérécyde était un grand créateur de mythes : le *Manteau brodé*, le *Chêne ailé* ou l'*Arbre* étaient des mythes célèbres dans l'antiquité (5). Le premier de ces symboles était sans doute celui de la création, puisque *Zeus*, *après avoir fait un grand et beau manteau*, *y broda la Terre*, *Ogène* (l'océan) *et les palais d'Ogène* (6); mais nous ne pouvons deviner, avec si peu de données, ce qu'était l'arbre couvert du manteau, ni ce que représentaient la naissance et la vie d'Ophionée.

Phérécyde est peut-être le premier des Grecs qui ait écrit sur la transmigration, et, par conséquent, sur l'immortalité de l'âme (7), qui n'était enseignée que sous cette forme dans la haute antiquité. Un grand nombre de symboles, les *Cavernes*, les *Antres*, les *Portes*, nous dit un alexandrin, lui servaient à désigner la génération et le décès des âmes par rapport aux corps (8), et c'était probablement le sujet de celui de ses livres qui portait le titre de

(1) Scholiaste d'Hésiode, loc. cit.
(2) Damascius, *De Principiis*, p. 384.
(3) Origène, *Contre Celse*, VI. p. 498 de l'édit. latine d'Origène. Paris, 1619.
(4) Suidas, *Lexique*, art. *Phérécyde*.
(5) Maxime de Tyr, *Dissertations*, 29; et Isidore dans Clément d'Alexandrie, *Stromata*, VI, p. 642.
(6) Clément d'Alexandrie, ibid., p. 621.
(7) Cicéron, *Tusculanes*, I, 5.
(8) Porphyre, *De Antro nympharum*, c. 31, p. 130, édit. de Rome, 1630.

Heptamyche, les Sept Sanctuaires. Les autres semblent avoir été relatifs à l'histoire du monde et des dieux (1).

XIII. Après avoir donné un aperçu des recherches mythologiques qui durent exercer une grande influence, et sur la philosophie des premiers temps, et sur la constitution dogmatique des mystères, revenons aux orphiques. Comme toutes les théologies de l'antiquité, la théologie orphique supposait le règne successif de plusieurs générations divines; mais un dogme particulier à cette doctrine était la prophétie d'un règne futur et meilleur après la chute de Jupiter. Il serait difficile de savoir dans quel sens cette prophétie put être émise pour la première fois; peut-être tirait-elle son origine de l'antagonisme inévitable du culte des mystères et du culte public, de l'espoir qu'avait le premier d'arriver à la domination, d'initier le monde entier, et non plus seulement quelques adeptes, à ses doctrines; peut-être aussi prévoyait-on la nécessité de donner au royaume céleste un maître moins décrié que Jupiter. Phanès fut le nom orphique du maître futur; on disait Bacchus dans les mystères bacchiques; et l'opinion de l'instabilité du royaume de l'Olympe devint si populaire au cinquième siècle qu'Eschyle, pythagoricien, il est vrai, et fort dévot (2), sinon tout à fait initié aux mystères dont on l'accusa d'avoir dévoilé les secrets (3), fit prédire clairement à son Prométhée le renversement de Jupiter (4) : « Et pourtant ce Zeus, malgré l'orgueil qui remplit son » âme, il sera humble un jour; l'hymen qu'il prépare le renver- » sera du haut de sa puissance; il tombera du trône, il sera effacé » de l'empire : ainsi s'accompliront les imprécations de Cronos... » Qu'il aille donc s'asseoir dans sa sécurité, rassuré par ce bruit » qui roule dans l'étendue; qu'il secoue dans sa main le dard » enflammé ! Vain appareil,... tant il sera terrible, cet ennemi qu'il » se prépare maintenant à lui-même ! »

(1) Phérécyde de Syros était astrologue aussi, à moins que ce dernier ne fût un personnage différent; et enfin il y eut un Phérécyde d'Athènes, auteur d'un livre de généalogies. (V. Diogène, *Vie de Phérécyde.*)

(2) Attic. XXI. On voit par une anecdote rapportée dans Pausanias qu'Eschyle se donnait, dans une de ses tragédies, comme inspiré de Bacchus.

(3) Clément d'Alexandrie, *Stromata*, II, p. 387. Il se sauva en prouvant qu'il n'était pas initié.

(4) Eschyle, *Prométhée*, 943 et suiv.; traduction de M. Pierron, p. 37.

Il est beau de voir ce grand poète s'élever par son génie jusqu'à des symboles qu'il surprend à initiation (1), résumer les plus nobles aspirations religieuses de son siècle et ses plus fortes conceptions, préparer peut-être même un dogme pour l'avenir et enseigner la rédemption à sa manière. Prométhée est le symbole de la prévoyance divine ou de la sagesse dans l'homme, et de l'invention de tous les arts : « Avant moi ils voyaient, mais ils » voyaient mal; ils entendaient, mais ils ne comprenaient pas; » semblables aux fantômes des songes, ils vivaient depuis des » siècles confondant pêle-mêle toutes choses... Comme la frêle » fourmi, ils habitaient sous terre, dans des cavernes profon» des où ne pénétrait pas le soleil... Ils agissaient toujours au » hasard sans réflexion. Enfin je leur enseignai (2)... C'est moi » qui inventai... J'ai mis fin aux terreurs que l'avenir inspirait » aux mortels... J'ai placé dans leur âme d'aveugles espéran» ces... Et puis je leur ai donné le feu... Ces êtres qui ne durent » qu'un jour possèdent le feu resplendissant! » Or ce Prométhée souffre innocent; rédempteur des hommes, il attend son propre rédempteur. *Quel fut son crime? Il aima trop les hommes!* Contre l'injustice de Jupiter, ce dieu d'un jour, car *il est toujours un maître dur, celui qui commande depuis peu*, il invoque les éléments de la vie : « Divin éther! vents à l'aile rapide! sources des » fleuves! flots innombrables qui ridez la mer, et toi, terre! nour» rice du monde! soleil, œil qui voit tout!... » Il invoque surtout la terre, cet *être unique adoré sous tant de noms* (3), et l'éther, principe vivificateur, et sa mère Thémis : « O ma mère! auguste di» vinité! et toi, éther, qui fais rouler sur le monde le flambeau » de la lumière, voyez mes injustes tourments! » Les mystères d'Éleusis, les dogmes orphiques, la plus haute religion de l'antiquité, se font jour dans ces invocations sublimes!

XIV. Enfin, lorsqu'à la suite du mélange des traditions durant l'ère alexandrine, deux dogmes, dont on ne trouve pas de trace

(1) On a cru trouver la preuve qu'Eschyle était initié, dans l'invocation à la grande déesse d'Eleusis qu'Aristophane met dans sa bouche (*Grenouilles*, V. 894; mais la preuve est-elle suffisante!

(2) Au nombre des sciences que Prométhée enseigne aux hommes, est *la science des nombres, la plus noble des sciences*. Ἀριθμὸν ἔξοχον σοφισμάτων, v. 468.

(3) P. 218 : Γαῖα, πολλῶν ὀνομάτων μορφὴ μία.

certaine en Grèce avant cette époque, le dogme de l'émanation et celui de la trinité divine, se furent répandus dans le monde, les sectes orphiques s'en emparèrent. Phanès fut considéré comme le commencement et la fin du monde ou de la manifestation divine. On crut que l'esprit, l'*un*, absolument dégagé de matière, avait dû de toute éternité précéder l'œuf, et qu'Orphée avait indiqué cette vérité mystérieusement dans sa cosmogonie, ouvertement dans ses hymnes; et que, selon lui aussi, tout devait un jour rentrer dans l'unité première. On crut que les âmes des héros, qui peuplaient l'air, selon Thalès et les pythagoriciens, ainsi que tous les autres esprits ou démons que la croyance populaire, influencée par les dogmes chaldéens, ajoutait aux anciennes divinités du paganisme, et dont elle remplissait l'univers, n'étaient que les anneaux d'une chaîne immense qui, de la Divinité suprême jusqu'à l'homme, traversait la création tout entière. On voulut voir dans la cosmogonie deux principes, l'un actif, l'autre passif; l'un bon, l'autre mauvais. On s'expliqua l'existence de l'être fini par celle du mal, le mal par la chute, la chute par l'émanation; et l'on prévit, l'on espéra la réparation future, le retour à l'immobilité divine. Enfin on chercha à grouper en triades les principes de la théogonie orphique. Toutes ces tendances, suites nécessaires du syncrétisme et de ses causes, que nous avons analysées, expliquent la confusion des dogmes orphiques, et permettent d'en déterminer assez exactement les dernières phases.

Ainsi la religion d'Orphée parvenait jusqu'aux limites du christianisme; elle en était en quelque sorte une hérésie anticipée. Ces charlatans méprisés, ces *conducteurs*, ces *devins* qui, du temps de Platon, colportaient les livres d'Orphée dans les rues, en offrant la rémission des péchés, l'art de *lier les dieux* et des sacrifices pour les morts (1); ces prêtres, chez qui les contemporains superstitieux de Théophraste allaient se faire initier en famille (2); tous ces pauvres mystiques, que la philosophie humiliait et qu'elle croyait devoir chasser à jamais, c'étaient des chrétiens comme il en pouvait exister quatre ou cinq siècles avant Jésus-

(1) Platon, *République*, liv. II, p. 76, 77, 78, trad. de Cousin.
(2) Théophraste, *Caractères*, Chap. XVI.

Christ (1). En effet, quand une foule de plus en plus grande se trouve appelée à la vie intellectuelle, quand les traditions sont confondues, et que la raison ne peut donner à tous la solution du problème du monde, comment la philosophie suffirait-elle? Il faut que le symbole reparaisse et qu'il regagne l'empire, modifié, il est vrai, par les recherches libres de la philosophie et par les efforts de l'interprétation; il faut que la tradition se ramène à l'unité, et qu'il se forme une religion. Envisagée par rapport à ce résultat final, la grande ère de la Grèce n'est qu'une ère critique; mais en elle-même elle présente une organisation d'état tout originale, une religion populaire qui lui est propre, une religion intime et privilégiée, qu'on embrasse dans son ensemble sans pouvoir en suivre tous les détours au fond des temples et des cavernes, un art, une langue sublimes; elle nous offre la science enfin et cette immortelle philosophie que nous allons étudier. On doit entrevoir déjà ce que la religion de la Grèce a pu, par ses dogmes cosmogoniques, fournir de données à la philosophie au berceau; et l'on doit sentir ce qu'elle fonda dans les esprits pour la religion à venir, elle qui créa ces deux symboles : Orphée l'initiateur et le rédempteur Prométhée, auxquels des chrétiens de dix-huit siècles aiment encore à demander des inspirations (2). Le symbole est de lui-même éternel : il renaît de ses cendres à chaque interprétation nouvelle.

§ II.

SIÈCLE DES SEPT SAGES DE LA GRÈCE. — LÉGISLATEURS ET MORALISTES.

I. Nous avons reconnu deux époques à l'action directe des civilisations de l'Orient sur la Grèce : l'une remonte à l'origine des

(1) La confession était pratiquée dans l'initiation à certains mystères. Plutarque, *Apophthegmes laconiques : Lysandre*, 10; *divers*, 65.

(2) L'*Orphée*, de M. Ballanche, et le *Prométhée*, de M. Edgar Quinet. — Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans un examen approfondi des dogmes orphiques et des mystères en général. Nous rattacherons leur histoire à celle du syncrétisme et de la philosophie d'Alexandrie. Signalons seulement, comme un résultat de l'application de la plus saine critique historique à l'exploration des faits de la religion mystique des Grecs, l'ouvrage suivant déjà cité ci-dessus : *Aglaophamus, sive de mysticæ theologiæ Græcorum causis*, auctore Lobeck. 1829. 2 vol. in-8°. La première partie est relative aux mystères d'Éleusis, la deuxième aux orphiques, la troisième à ceux de la Samothrace.

races où elle se perd ; l'autre commence vers le temps où l'Égypte est ouverte aux étrangers. Par un effet de la volonté même du peuple qui subit cette action et de son désir de remonter vers les temps primitifs en suivant la chaîne de ses anciens dogmes ou symboles, l'influence étrangère ne cesse d'augmenter jusqu'à l'expédition d'Alexandre et jusqu'à la conquête romaine. C'est dans l'intervalle de ces deux époques cependant que la mythologie grecque prend une forme particulière, et se fait anthropomorphique. De cette religion d'Homère, qui doit être bientôt décriée par les philosophes et presque par les poètes eux-mêmes, nous avons dit qu'une idée de la plus haute importance pouvait être née pour la Grèce : celle du gouvernement du monde par Dieu. Remplacer graduellement la pensée de la fatalité par celle de la Providence, ou faire d'un Zeus qui voit tout le sage ministre du destin, n'est-ce pas s'inspirer d'Homère, qui l'appelle le *père des dieux et des hommes?* Nous jugerons à ses résultats l'influence que la religion d'Homère exerça sur la philosophie socratique et sur les Sages, qui en sont les avant-coureurs. Ici nous avons à signaler d'abord une autre influence de cette religion considérée comme anthropomorphique sur la marche de l'esprit grec, une fois qu'il se sentit maître de lui-même.

Les dogmes cosmogoniques, ceux de l'immortalité de l'âme ou de la métempsycose, dont nous avons parlé jusqu'à présent, sont bien la matière de la philosophie, et, à ce titre, ils peuvent nous ntéresser ; mais ils ne sont pas la philosophie même. Deux conditions sont à remplir pour qu'un dogme ait un caractère décidément philosophique. D'abord il faut qu'on le présente à la pensée ~~ou faire d'un Zeus qui voit tout le sage ministre du destin;~~ comme le pur et simple résultat d'une spéculation intellectuelle. L'esprit se fait sa base à lui-même dans telle ou telle réalité qui lui paraît nécessaire ; puis il élève son édifice ; il fonde la science en rattachant les effets aux causes, et la méthode en apercevant les vérités particulières dans les principes généraux. La seconde condition, intimement liée à la première, exige que le dogme soit posé indépendamment de l'autorité et à côté d'elle par la raison de l'individu, et qu'il ne soit propagé que par l'enseignement libre et rationnel. Or ce génie fier de la Grèce, qui lui fit assimiler ses

dieux à ses héros, ne dut-il pas aussi lui faire prendre ses héros pour des dieux? L'homme exalté jusqu'au plus haut degré de l'idéal devint alors une puissance indépendante, et le *petit monde* de Platon exista déjà. Au commencement, il fut puissant comme Ajax, comme Achille, comme Ulysse; puissant par ses armes, par sa grande âme, par les ressources de son esprit ou par son indomptable emportement. Un jour vint où il put être puissant comme Solon, Thalès ou Pythagore; puissant par la loi et par l'intelligence.

II. Le sixième siècle avant notre ère, siècle des Sages, c'est-à-dire des premiers philosophes ou savants, marque en Grèce l'origine du pouvoir spéculatif dans l'individu. Les premiers de ces hommes que la raison éleva au-dessus de leurs contemporains, les premiers qui *surent* par principes et qui appliquèrent au monde ou à la société les conséquences rationnelles de leurs idées, on les nomma *Sages;* et ce mot, qui semble vague d'abord, puisqu'il exprime dans la langue grecque l'état de celui qui possède une connaissance quelconque (1), est au fond parfaitement bien appliqué, et se trouve exact par son indétermination même. *Ceux qui savent*, tel est le nom que leur donna le peuple, qui ne se trompe guère dans l'application des mots; et ce nom leur demeura toujours. Il existe dans les traditions relatives aux Sages de la Grèce, à leur nombre, à leurs personnes, une certaine indécision qui est comme le signe de la transition entre l'ère des mythes et celle de la science. Leur nombre est constamment fixé à sept; mais le nombre des prétendants est bien plus considérable, et parmi eux quatre seulement sont reconnus de tous : Thalès, Solon, Pittacus et Bias. Si l'on met à part Thalès, que nous verrons avoir été un vrai philosophe, ces trois Sages et tous les autres, Périandre, Cléobule, Chilon, Anacharsis, , etc., se font remarquer

(1) V. la plupart des dialogues de Platon et particulièrement le *Théétète*, au commencement, et le *premier Alcibiade.* Les sophistes grecs du temps de Socrate avaient pour prétention de faire de leurs élèves des *sages;* mais *sages en quoi! savants à quoi faire!* demandait toujours Socrate, afin d'arriver à leur montrer qu'ils ignoraient l'idée même de la *science* ou *sagesse*, qui, pour lui, résidait uniquement dans la science morale. Or le mot σοφός et ses composés ou dérivés expriment dans les dialogues de Platon toutes ces idées auxquelles nous donnons aujourd'hui diverses dénominations.

par un caractère commun : c'est que leur science est surtout politique : tous ont dirigé les affaires de leurs cités (1) ; aussi, tournés d'ordinaire à la pratique, les principes moraux que la tradition leur attribue présentent une remarquable unité. Ces principes, toujours formulés comme des conseils, des sentences ou des énigmes, visent au trait et partent du for intérieur de la sagesse individuelle, qui les marque de son empreinte avant de les livrer à la circulation. L'incertitude des choses humaines, la brièveté de la vie, le malheur du pauvre, le bonheur de l'amitié, la sainteté du serment, la force de la nécessité, la puissance du temps, tels sont les sujets les plus ordinaires des sentences des Sages, quand elles ne se réduisent pas à de simples règles de prudence. Cependant la grandeur et l'indépendance de la raison s'y font jour partout, et, sous ce rapport, on peut citer un mot de Chilon : « La prévoyance de l'avenir en tant qu'elle est l'objet de la raison, est la vertu qui distingue le plus l'homme (2), » ainsi que la célèbre sentence attribuée à Solon, à Thalès et à ce même Chilon : *Connais-toi toi-même.*

III. Il faut rapprocher des Sages de la Grèce, considérés comme moralistes, toute une classe de poètes qui vivaient dans le même siècle ou peu après, et qu'on a nommés *gnomiques*, c'est-à-dire sententieux. Auprès de ceux-ci plaçons Ésope, le pauvre esclave, qui dut agir vivement sur les esprits par ses fables dans un temps où l'homme, encore tout près de la nature, pouvait aisément accorder une partie de son intelligence aux bêtes, et en quelque sorte les faire à son image, comme il avait fait les dieux dans les poèmes héroïques. La morale si connue d'Ésope a beaucoup d'analogie avec celle des sages. On y remarque un même genre d'idées, naïves et matérielles, et quelque chose aussi du même égoïsme. Les poésies gnomiques présentent un caractère semblable, pourvu qu'on ait soin d'en écarter les additions postérieures. Solon, Mimnerme, Théognis, Phocylide et Simonide ont en effet servi

(1) Cicéron, *De Oratore*, III, 34,

(2) Diogène, *Vie de Chilon*, II, 68. On lui fait aussi répondre à la question d'Ésope : De quoi s'occupe Jupiter ? *Il abaisse ce qui est élevé, il élève ce qui est bas.* I, 69. Mais en général on attribue ce mot à Ésope, et avec plus de vraisemblance.

plus d'une fois de prête-nom aux syncrétistes ; et un poème entier de Phocylide est évidemment chrétien. Au contraire, si nous retranchons des fragments qui nous sont parvenus tous ceux qui portent l'empreinte de l'esprit alexandrin, il y reste une pensée très-uniforme, qui rappelle fréquemment, même dans Solon, les poètes érotiques, presque contemporains des gnomiques : Alcée, Sapho, Ibycus, Anacréon. Une seule idée religieuse, vague et telle à peu près que l'anthropomorphisme grec suffisait à la produire, se rencontre dans cette éthique primitive : c'est l'idée de la puissance divine et des châtiments qu'elle peut infliger aux mortels. Toute la morale est au surplus dirigée vers la pensée des biens et du bonheur de la terre ; et une multitude de sentences est fidèlement représentée par ces quelques vers de Théognis : « Pour éviter la » misère et pour la fuir, précipitez-vous dans la mer du haut des » rochers les plus élevés (1). » Et ces vers ne sont que la contrepartie d'une prière de Mimnerme : « Veuille la Parque trancher » le fil de mes jours à l'âge de soixante ans sans maladie ni dou» leur (2). »

IV. La politique des Sages de la Grèce est en général démocratique ; mais ici ce mot ne doit être entendu que par opposition aux monarchies absolues de l'Orient. Liberté des cités, et dans chaque cité liberté des citoyens, c'est-à-dire d'un certain nombre de privilégiés, tel est l'objet de cette démocratie. La haine des tyrans se montre dans un grand nombre de sentences des Sages, quoique l'un d'eux, Périandre, fût lui-même tyran de Corinthe. Mais cette haine a son origine dans l'abus que les tyrans faisaient de leur pouvoir, dans la tendance corruptrice de leur gouvernement, en un mot, dans l'imitation qu'ils devaient se proposer des monarchies orientales. C'est au profit de la partie la plus éclairée et la plus vertueuse de la nation que les Sages voulaient partout détruire la tyrannie. Quelques siècles plus tard, une démocratie turbulente l'emporta dans celle des villes où la culture intellectuelle s'était le plus propagée, dans Athènes ; mais

(1) Théognis, 175, 176. Cf. Plutarque, *Des Notions communes, contre les stoïciens*, 22.
(2) Fragment VI ; Cf. Diogène, *Vie de Solon*, I, 61.

au sixième siècle, ce que les Sages demandaient, c'était une aristocratie de la science tempérée par le règne supérieur d'une loi une fois émise, propre à servir de garantie à la masse des citoyens.

La loi, c'est en effet le grand mot, c'est la grande chose que donnèrent au monde les vieilles républiques de la Grèce et de l'Italie : par la loi elles échappèrent en même temps au caprice et à la dure fatalité; sur la loi, Athènes fonda son esprit, Rome sa puissance. Or, les sages sont des législateurs; mais à cette époque où la pensée, nouvellement en possession de son indépendance, se dégage à peine du règne des théocraties, la loi, elle aussi, est presque théocratique; elle aspire à l'immobilité. De là ces histoires mythiques, si connues, des anciens législateurs qui se dévouèrent les premiers à la puissance qu'ils venaient de créer, ou qui s'exilèrent et disparurent mystérieusement pour laisser tout l'éclat du premier prestige à leur œuvre et à leur nom.

V. Il fut donné à la législation de Lycurgue, fondée, il est vrai, avant l'époque de l'émancipation des esprits, et dès le neuvième siècle, d'atteindre plus que toute autre à cet idéal de la loi antique : l'immobilité. La Grèce dut sans doute en grande partie sa puissance militaire à cette législation qui fit considérer la vertu guerrière comme la vertu par excellence, organisa la discipline, passionna les hommes pour les exercices du corps, et laissa l'agriculture et tous les arts aux esclaves. Athènes, au contraire, se distingua par sa vocation intellectuelle; la première elle abandonna les armes en temps de paix; elle ne put rester fidèlement soumise à une législation formulée trois siècles après celle de Sparte, mais dans sa vie agitée elle parcourut librement les phases de la science et du développement moral. L'esprit grec résulta du mélange de l'élément spartiate et de l'élément athénien; il dut à l'un la force, à l'autre la lumière.

La législation de Solon, ordinairement considérée comme démocratique, est en réalité conforme aux idées politiques des Sages. Un seul fait suffira pour le prouver : c'est qu'un sénat composé de quatre cents citoyens possédait, outre la puissance exécutrice, le droit d'agir sans contrôle durant toute une année

et celui de décider en premier et dernier ressort du rejet d'une loi nouvelle. Des précautions étaient d'ailleurs prises contre l'esprit de changement. Un tel état eût été éminemment aristocratique (1), si bientôt les Pisistratides, tyrans populaires, ne fussent arrivés au pouvoir, et si, après leur expulsion, Clisthène n'eût armé la démocratie de l'*ostracisme* et abaissé la noblesse par l'introduction des citoyens étrangers (2) que Solon avait sévèrement défendue. L'esprit public dut s'élever à cette époque à un très-haut degré d'exaltation; l'aristocratique Sparte et la Grèce liguée furent repoussées par la démocratie d'Athènes, et l'influence de celle-ci ne fit que s'accroître jusqu'à l'invasion médique et au delà. Toute la démocratie de Solon avait consisté à diminuer le pouvoir des archontes au profit des quatre cents, et surtout à prendre des mesures contre l'exploitation des pauvres par les riches, à qui ils engageaient pour des prêts usuraires leurs biens, leurs enfants et eux-mêmes. Ce fut la grande cause de la popularité de Solon, et probablement aussi celle du maintien de sa législation sous les Pisistratides, contre les efforts de la vieille aristocratie qui cherchait à reconquérir ses priviléges. Aussi le souvenir de cette législation fut-il annuellement fêté sous le nom de *décharge du fardeau du peuple* (3).

VI. L'esprit aristocratique des Sages de la Grèce est bien éloigné de toute théocratie, et la puissance de leurs lois n'a pour fondement que la raison individuelle. De là les difficultés, quelquefois l'impossibilité, toujours la brève durée des institutions politiques qu'ils essayèrent de fonder. A mesure que les idées, que les mœurs venaient à changer, que les états s'enrichissaient par le commerce ou par les progrès de leur industrie servile, de leur industrie libre quelquefois, la raison arrivait à réprouver des lois qu'elle avait admirées quelques siècles auparavant. Ce qu'on appelle corruption des états, en lieux communs de morale et de politique, c'est dans le fait l'élargissement de la cité, le progrès intellectuel et physique du peuple et des grands, la convocation d'un nombre d'hommes de plus en plus grand à ce

(1) Aristote, *Politique*, II, 9.
(2) Id., ibid., III, 2; VI, 4, Cf. Ælien, XIII, 24; Diod. Sic. XI, 55.
(3) Plutarque, *Vie de Solon*, xv, Cf. Diod. Sic., I, 79.

banquet social où si peu s'asseyaient d'abord, plus pauvres eux-mêmes dans leur richesse que les plus pauvres d'aujourd'hui. Ce citadin d'Athènes que nous appelons corrompu par habitude et par imitation, c'est un philosophe, un artiste, un négociant ; cet esclave, c'est un pédagogue, un majordome, un habile artisan. Mais dans ces temps de vertu primitive qu'on estime tant, le citoyen de l'Attique, pasteur et cultivateur, grossier campagnard en temps de paix, vainqueur farouche en temps de guerre, toujours superstitieux et presque fétichiste, prêt à verser le sang humain en sacrifice ou à élever, comme Epiménide, des temples au vice pour l'apaiser (1), vit misérable dans son pays, qui ne produit que de l'huile; il ne peut seulement pas faire les frais d'un char pour les jeux olympiques.

VII. L'Ionie est la patrie des Sages. C'est dans l'Ionie et dans la Grèce proprement dite, qui en partage l'esprit, que se fonde le pouvoir de la loi et celui de la raison. C'est là que la politique échappe d'abord à la théocratie ; la philosophie tout entière ne tarde pas à entrer dans la même voie, et si quelque tradition religieuse l'y suit encore, c'est celle d'Homère et de l'anthropomorphisme. Au contraire, l'esprit dorien, qui se développe dans les cités libres de l'Italie formées par des colonies grecques, prend pour lui la religion ésotérique, les mystères ; il tend politiquement à constituer l'aristocratie avec plus d'insistance et de profondeur que l'esprit ionien ; il la voudrait sacerdotale ; et sa philosophie, presque toute mystique, il la voilerait encore à l'ombre du sanctuaire s'il lui arrivait d'être le maître et d'absorber la démocratie, son ennemie, dans une savante et religieuse étreinte. Mais cette entreprise est trop tardive, et l'Occident doit se dégager à jamais du symbole oriental. La même tendance à la liberté, qui modifia graduellement les institutions des sages Ioniens, fit crouler avec fracas l'échafaudage oriental que Pythagore essayait d'élever sur les races doriennes.

Nous examinerons plus bas les témoignages relatifs à la vie et

(1) Parmi les autels élevés par Épiménide à l'occasion de la peste d'Athènes se trouvaient les *autels anonymes* dont nous avons parlé ci-dessus, et les autels à l'*Impudence* et à l'*Affront*, suivant le témoignage de Clément d'Alexandrie, *Protrept.*, p. 22 ; Cicéron, *Lois*, II, 11.

à la philosophie de Pythagore; ici considérons-le comme législateur. Toutes les traditions s'accordent à faire aborder sur les côtes de la Grande-Grèce, au commencement de la seconde moitié du sixième siècle, un étranger d'une grande beauté, d'une grande éloquence, qui, de retour de ses longs voyages, venait se créer une patrie dans les colonies doriennes. Ces colonies, déjà depuis long-temps florissantes et fondées avant les progrès de l'esprit démocratique en Grèce, étaient gouvernées aristocratiquement (1). Or, imbu d'idées égyptiennes, Pythagore dut apporter à cette aristocratie, dont une partie au moins s'organisa d'après ses leçons, un élément théocratique qui l'éloigna du reste de la nation et prépara sa perte. Il est certain que les mythes se formèrent, dès les premiers temps, autour de la personne de Pythagore (2); il est certain que le symbole fut le plus ancien mode d'enseignement dans son école, et que le secret des dogmes y fut de rigueur comme dans un mystère (3). Les relations de Pythagore avec les chefs de la religion mystique de la Grèce, et par exemple avec Thémistoclea, prêtresse de Delphes, sont supposées par des écrivains assez anciens pour qu'on y voie tout au moins la preuve d'une analogie de doctrines (4). Enfin, les historiens regardent comme la cause prochaine des révoltes qui finirent par expulser les pythagoriciens de toute l'Italie, la réunion d'un grand nombre de jeunes gens qui, liés par un serment particulier, séparaient leur vie de celle des autres citoyens (5). Les jeunes gens et les femmes furent en effet, comme l'établit l'universelle tradition, les ardents adeptes de cette doctrine, qui venait replonger l'Occident dans les liens de la mysticité dont il se dégageait à peine : les femmes appelées ou admises au pythagorisme comme elles l'étaient à tous les mystères dans l'antiquité; les jeunes gens du plus grand cœur, enthousiastes d'un ordre social et religieux qui se présentait revêtu d'un caractère de grandeur et d'élévation inconnu alors à la religion vulgaire. On s'explique

(1) Meiners, *Histoire des sciences dans la Grèce*, t. II de la trad. franç.

(2) V. ci-dessous, § III, art. 8.

(3) Tous les historiens anciens du pythagorisme, et ils furent de tout temps très-nombreux, sont d'accord sur ce point.

(4) Aristoxène, dans Diogène de Laërte, *Vie de Pythagore*, VIII, 8.

(5) Justin, *Histoire*, XX, 4.

ainsi comment l'aristocratie, sans être apparemment entraînée tout entière, fut au moins compromise par certaines de ses familles, et comment la ruine des pythagoriciens fut aussi le signal de son abaissement. Quoi qu'il en soit, à la suite d'un premier soulèvement populaire à Crotone ou à Métaponte, deux centres principaux de la nouvelle aristocratie, les pythagoriciens furent traqués dans toutes les villes de la Grande-Grèce et mis à mort ou forcés à l'exil (1).

VIII. Il est impossible de démêler d'une manière précise, au milieu des additions postérieures, les statuts de cette société pythagoricienne primitive, qui ne parvint même pas sans doute à une organisation complète et définitive (2). Sa tendance aristocratique et sacerdotale est mise en évidence par l'histoire, mais la certitude ne peut s'étendre jusqu'aux détails de sa législation intérieure. La communauté des biens fut-elle absolue et de rigueur parmi les plus affiliés à la doctrine (3), ou se borna-t-elle à l'application volontaire de cette maxime pythagoricienne : *Entre amis tout est commun* (4) ? Cette question, la plus importante de toutes, est douteuse ; mais si l'on adopte l'affirmative d'après l'autorité de l'historien Timée, le plus ancien de ceux qui ont fait mention de la vie cénobitique des pythagoriciens, il faudra du moins se garder de croire que la communauté ait dû s'étendre jamais à la société entière. Rien ne serait plus contraire aux idées et aux mœurs des anciennes civilisations orientales, que Pythagore avait certainement en vue et dont le principe des castes est le principe commun. La première question qui se présente ensuite est celle des règles d'abstinence, et en général du genre de vie prescrit aux pythagoriciens : or, ici nous remarquons à première vue, dans les traditions venues jusqu'à nous, deux doctrines tout à fait contradictoires, bien qu'elles semblent se tou-

(1) Id., ibid., et Polybe, II, 39.

(2) Diodore et Polybe donnent, à la vérité, beaucoup d'étendue à l'institut de Pythagore ; et, avant eux, deux disciples d'Aristote, Aristoxène et Dicéarque, rendaient le même témoignage. Diodore va jusqu'à parler de Cyrène et de Carthage ; mais tout cela se rapporte sans doute à de simples essais d'établissement analogues à ceux de certaines sectes de notre temps.

(3) Aulu-Gelle, *Noctes atticæ*, I, 9 ; et Timée, dans Diogène, *Vie de Pythagore*, VIII, 10.

(4) Opinion de quelques modernes, tels que Meiners et H. Ritter.

cher en quelques points. L'une est ascétique : l'abstinence de l'amour physique, celle de la nourriture animale, le silence absolu durant des années entières pour ceux qui se font initier, la tête rase, les habits blancs, le jeûne même, en un mot le renoncement aux biens du monde, en sont les préceptes; et ce système de traditions est merveilleusement d'accord avec les miracles et les prophéties de Pythagore, avec son voyage dans l'Inde, sa cuisse d'or, sa réminiscence d'une autre vie et son long séjour dans une caverne (1). L'autre doctrine est plutôt sensuelle, mais de ce sensualisme tempérant et réglé commun à tous les autres anciens sages de la Grèce. S'abstenir d'excès en tout genre, et surtout de l'amour inutile, qui énerve, et de la nourriture trop forte, qui abrutit; tenir le corps aussi éloigné que possible de tout ce qui engendre l'embonpoint ou la maigreur, signes d'intempérance; s'exercer fréquemment à l'athlétique; prendre des bains froids; lutter, marcher, danser ; demander le calme des sens à la musique, surtout à l'entrée du sommeil; et, pour ce qui est de l'âme, lire, écouter les sages, s'examiner dans sa conscience, offrir aux dieux des libations et des sacrifices avant et après les repas communs; enfin, consacrer sa vie entière à la chose publique, à la science et à l'amitié ; ce sont les règles de l'institut de Pythagore, exposées par les plus anciens et les plus *grecs* de ceux qui en ont écrit l'histoire (2). L'abstinence de la chair se réduit à celle de quelques animaux utiles (3), et les règles de pureté corporelle à l'usage du lin apporté d'Egypte par Pythagore (4), c'est-à-dire à l'emploi du linge pour le lit et pour le linceul. La macération n'est plus alors que de la tempérance. Enfin le silence des

(1) V. Diogène, *Vie de Pythagore*, et Porphyre et Jamblique dans les recueils indigestes qu'ils ont faits des traditions relatives à ce philosophe, un de leurs dieux.

(2) Principalement Aristoxène, à l'appui duquel on a aussi quelques passages de son maître Aristote.

(3) Aristoxène, dans Diogène, *Vie de Pythagore*, VIII, 20. Il est vrai qu'Eudoxe (*Mesure de la terre*, VII, dans Porphyre, *Vie de Pythagore*) témoigne formellement de l'horreur de Pythagore pour toute espèce de meurtre. Mais Eudoxe avait voyagé, et, quoique plus ancien qu'Aristoxène, il était bien plus syncrétiste que lui. Ajoutons que l'abstinence de la nourriture animale était recommandée par les orphiques, à qui les pythagoriciens purent dès-lors l'emprunter, V. Platon, *Lois*, p. 373.

(4) Hérodote, *Euterpe*, 37.

néophytes peut aisément s'interpréter comme un simple déni du droit d'examen et de discussion des dogmes enseignés, jusqu'au moment plus ou moins éloigné où l'adepte passe du rôle d'*auditeur* à celui de *discoureur*, puis de *mathématicien*, c'est-à-dire de savant dans les hautes *disciplines* humaines, *musique*, *géométrie*, etc., et de *physicien*, c'est-à-dire savant dans les *œuvres du monde et dans les principes de la nature* (1). Si l'on s'en tient à ce dernier système de tradition, on se débarrassera aisément du principe ascétique, évidemment imposé à l'esprit de la Grèce par suite de ses rapports avec l'Égypte, avec la Perse, et plus tard avec l'Inde. Ainsi Pythagore se présentera dans l'histoire comme un Grec, tout animé qu'il puisse être de l'esprit de la théocratie et des mystères, et non comme un *barbare* qui n'eût pu jamais acquérir tant d'influence sur des états grecs déjà organisés (2).

IX. L'école pythagoricienne, évidemment fondée dans un but pratique ainsi que le prouvent les meilleurs témoignages qui nous sont parvenus sur elle, dut par cela même cesser d'exister dans son unité au moment de sa chute politique et de la mort de Pythagore. Aussi prit-elle alors plusieurs directions différentes. En Italie et en Sicile elle devint exclusivement spéculative ; sa philosophie se forma, ou tout au moins se développa, s'agrandit, et au cinquième siècle elle se trouvait représentée par trois hommes, Philolaüs, Timée de Locres, Archytas de Tarente, dont les doctrines font connaître, sinon exactement, celle de Pythagore, au moins tout ce que l'on en peut savoir. En Grèce au contraire les pythagoriciens fugitifs mêlèrent leurs traditions propres aux idées nouvelles ou aux superstitions des mystiques. On vit dès le même siècle ceux qui prenaient le nom de pythagoriciens affecter le silence, la tristesse et la saleté, jeûner, renoncer au vin, porter des cheveux en désordre et de longues barbes, en un mot n'être que des cyniques tendant à l'ascétisme. Une multitude des traits des poètes comiques et satiriques étaient dirigés

(1) Aulu-Gelle, *Noctes atticæ*, I, 9.

(2) D'après Isocrate, *Eloge de Busiris*, § 28, Pythagore se serait surtout occupé d'ordonner les *sacrifices* et la *consécration des temples*, bien qu'il eût aussi *apporté en Grèce les connaissances philosophiques*. Il faut croire, en effet, que la réglementation du saint fut l'objet de Pythagore bien plus que des Sages ioniens. Mais c'est là la partie la plus obscure de sa réforme.

contre ces nouveaux pythagoriciens, et plusieurs nous sont parvenus (1). On leur reprochait de ressembler peu à leurs anciens maîtres et surtout à Pythagore, renommé pour le soin qu'il donnait à sa chevelure. Nous trouvons dans cet aperçu des destinées extérieures du pythagoricisme, surtout si nous pensons aux fonctions politiques, à la simple et antique vertu d'un Archytas (2), vrai pythagoricien, une confirmation du jugement que nous avons porté sur la nature et l'esprit des règles morales dans la primitive école. Au surplus, les transformations de la doctrine pythagoricienne ne s'arrêtèrent pas là, et ce que nous avons dit des dogmes orphiques peut donner une idée de ce que devint le néopythagorisme aux premiers siècles de notre ère, alors qu'il produisit un nouveau Pythagore, un Prophète, un dieu, du nom d'Apollonius de Tyane.

X. La démocratie qui triompha de l'expulsion des pythagoriciens, dans les états italo-grecs, ne ressemblait nullement à la démocratie turbulente qui mena plus tard les affaires d'Athènes. Tout fait présumer au contraire qu'elle n'était qu'une aristocratie revenue à son état naturel et rentrée en quelque sorte dans la nation après avoir renoncé à l'établissement d'une caste politique et sacerdotale. Le mouvement des esprits que Pythagore avait suscité fut alors surtout dirigé vers la culture intellectuelle, et, renonçant à réformer les hommes, les philosophes durent chercher la vérité dans les théories. On sait en effet combien les républiques de la Grande-Grèce, et les cités même de la Sicile, où l'aristocratie dut céder au gouvernement d'un seul, à la tyrannie, devinrent alors florissantes sous le rapport des sciences et des arts. La doctrine d'un Archimède à Syracuse ne fut certes pas le produit du hasard, mais le résultat d'un long développement de l'intelligence au sein d'une race entière.

La renommée de Pythagore fut si grande durant les siècles qui suivirent la ruine de sa politique, qu'on voulut rapporter à ses leçons l'origine de toute science et de toute grande institution en Italie. Hors de l'Italie même, Zamolxis, qui avait ensei-

(1) Théocrite, XIV, init.; Athénée, *Banquet des sophistes*, IV, 17 et 18; et Diogène, *Vie de Pythagore*, VIII, 37 et 38.
(2) Cicéron, *De Senectute*, 12.

gné l'immortalité de l'âme aux Grecs, et que ces peuples adoraient comme dieu du temps d'Hérodote, passait pour un esclave instruit et affranchi par Pythagore ; mais Hérodote le croyait plus ancien (1). Zaleucus, législateur des Locriens, fut regardé dans l'antiquité comme un autre disciple de Pythagore (2) ; cependant ses lois sont antérieures à celles de Dracon, elles-mêmes plus anciennes d'un demi-siècle que celles de Solon (3). Charondas de Catane, qui donna des institutions à sa patrie et à d'autres villes d'Italie et de Sicile, semble avoir été plus récent, et pourrait passer pour pythagoricien, sinon pour disciple immédiat de Pythagore ; mais on connaît peu ces législateurs et ces lois dont la Grèce et Rome ont fait perdre la mémoire.

L'influence de la doctrine pythagoricienne sur les origines de Rome aurait plus d'importance si elle pouvait être démontrée. Un assez grand nombre de Romains trouvaient des signes de cette influence dans les institutions religieuses du roi Numa ; la tradition racontait en outre que, pendant la guerre du Samnium un oracle ayant prescrit d'élever des statues, l'une au plus vaillant, l'autre au plus sage des Grecs, Alcibiade et Pythagore avaient été choisis (4). Tite-Live et Cicéron (5), et d'après eux la plupart des critiques de tous les temps, ont rejeté avec mépris les relations supposées entre Pythagore et Numa, par la raison que le passage du premier en Italie doit être rapporté à l'époque du roi Servius Tullius ou même du dernier Tarquin. Il est vrai que dans l'incertitude commune de l'histoire de Pythagore et de celle de Rome avant les consuls, on pourrait peut-être, en faisant du maître l'élève et de l'élève, au contraire, un initiateur ancien, expliquer l'analogie de l'institut de Pythagore et du culte établi par Numa, si cette analogie était d'ailleurs bien établie ; mais ce serait suppléer par l'imagination aux faits pour n'obtenir qu'un résultat assez imparfait ; et l'on peut voir les choses de plus haut.

On doit se demander d'abord en quoi consiste le rapprochement

(1) Hérodote, *Melpomène*, 95.
(2) Sénèque, Lettre XC ; Diodore de Sicile, XII ; Diogène, VIII, 16.
(3) Démosthène cité par Brucker, *Historia critica*, I, p. 435 ; et Fréret, *Chronologie de Pythagore*, Acad. des Inscrip., t. XIV, *Mém.*, p. 495.
(4) Plutarque, *Vie de Numa ;* et Pline, *Histoire naturelle*, XXXIV, 6.
(5) Tite-Live, I, 8 ; et Cicéron, *Tusculanes*, I, 16 ; *République*, II, 15.

de l'institut pythagoricien et du plus ancien état de Rome. Ce rapprochement est fondé par Plutarque sur ce que, pendant près de deux siècles, les Romains n'ont eu aucune effigie de Dieu dans leurs temples; qu'ils se sont abstenus de sacrifices sanglants pour n'offrir à la Divinité que des libations et quelques produits de l'agriculture; qu'ils ont adoré le feu sous le nom de Vesta, enfin symbolisé certaines prescriptions morales pratiques sous une forme religieuse (1). Mais ce dernier caractère est loin d'être assez distinctif. Quant aux sacrifices sanglants, les pythagoriciens récents de la Grèce sont les seuls qui s'en soient certainement fait scrupule. Le culte du feu est donc le seul point qui nous reste; et nous verrons que l'idée représentée par ce culte a joué un grand rôle dans la philosophie de Pythagore. Ainsi réduite, cette analogie est facile à expliquer; car, sans résoudre la question de l'origine et des voyages de Pythagore, on peut croire aisément qu'il a puisé quelques-unes de ses idées à la même source que les anciens peuples de l'Italie, dont les relations avec l'Orient sont prouvées par une infinité de traditions. Pythagore a donc pu trouver en Italie un culte, ou les restes d'un culte, qu'il savait peut-être aussi appartenir aux mages, ou dont il ne devait la connaissance qu'à de simples traditions grecques. Enfin, dans le vague qui entoure toutes ces questions d'histoire primitive, rien ne peut nous obliger à conclure d'une similitude à des relations directes et positives.

Au contraire, à l'époque des consuls, une analogie réelle et profonde entre Rome et les pythagoriciens vient nous frapper; et à côté de cette analogie, il faut signaler aussi une différence décisive. Nous trouvons d'abord pour caractères communs la sévérité morale, cet amour de la loi qui fut porté si loin à Rome, la grande patrie du droit, et surtout cette puissante organisation aristocratique, qui, formée avec le consulat au siècle du premier Brutus, se posa tout à la fois comme pouvoir sacerdotal et politique, ré-

(1) Certains de ces traits conviennent, suivant Hérodote, aux Pélasges, qui, avant l'introduction des étrangers, *ignoraient les noms des dieux*, et rendaient à la divinité un culte vague. (*Euterpe*, 52.) Mais l'histoire ne permet pas plus d'aborder les peuples sans mythologie que les peuples sans langue. Les Grecs et les Latins durent nécessairement recevoir de nombreux éléments de mythologie en même temps qu'ils reçurent leur langue de l'Orient.

sista long-temps à toute cause de dispersion ; et quoiqu'en lutte avec une démocratie envahissante comme les États de la Grèce, sut bien autrement la contenir dans des liens serrés de religion et de patronage. Voici maintenant la diversité : tandis que l'institut de Pythagore est essentiellement scientifique et lettré, l'État romain envahi tout entier, quant à la religion, par une mythologie compliquée venue de l'Inde, de l'Étrurie, de la Grèce, et par un système de divination et d'augures qui fixe la puissance sacerdotale; quant à la politique, par la prédominance de l'esprit pratique et guerrier; quant à la morale enfin, par l'esprit exclusif de famille et de cité, se fait remarquer pendant plusieurs siècles à son caractère ennemi des sciences et des arts. La grandeur de Rome résulta et de ce qu'elle eut de commun avec les pythagoriciens, à l'époque de la destruction de la tyrannie, et du triomphe des institutions aristocratiques, et de ce qu'elle eut de profondément différent. Une grande nation se constitua là où une secte n'avait pu durer. Bientôt cette nation, forte de sa barbarie, détruisit en Italie toutes les civilisations qui luttaient contre elle. Les traces de cette culture intellectuelle, et dans la Sicile, et dans la Grande-Grèce, et dans l'Italie, disparurent ; et Rome s'assimilait incessamment par la victoire et par la paix des éléments étrangers qui semblaient ne pouvoir la modifier; elle donnait une main de fer à ses alliés; et, dure à leur contact, elle ne pouvait sentir que par l'épée leur adhésion ou leur résistance. Sa mythologie seule s'ouvrait pour recevoir quelques dieux étrangers que n'excluait pas la tolérance des siens. C'est par elle-même enfin, c'est par son action sur elle-même que Rome allait commencer à apprendre et à penser, lorsqu'elle rencontra pour la dernière fois la Grèce. Il n'était plus alors dans son pouvoir de l'étouffer, comme elle avait fait jadis.

Ainsi s'étaient développées, chacune sur son terrain propre, deux grandes nations : l'une, libre et remuante, allait toujours apprenant et toujours s'affaiblissant par le morcellement de son intelligence ; l'autre, enchaînée et jusque-là immobile, se fortifiait dans son ignorance. Quand la rencontre se fit enfin, les maux du passé furent guéris. La Grèce avait reçu tous les germes de développement intellectuel que Rome avait essayé de détruire,

et Rome assez maîtresse désormais pour se faire disciple sans renoncer de long-temps à sa puissance, Rome fonda cet empire de l'Occident, le premier qui eût existé, et sous lequel nous vivons encore.

§ III.

SUITE. — ÉMANCIPATION ET DISPERSION DES IDÉES. — PREMIERS PHILOSOPHES.

I. Ainsi la Grèce avait laissé le maniement de ses anciens dogmes à l'imagination des poètes ; plus tard, à l'inspiration presque indépendante des mystiques. Au siècle des Sages, la morale, la législation et les institutions politiques empruntèrent leurs éléments à la raison individuelle. Enfin, l'esprit grec atteignit la philosophie ; il se mit en possession de la forme de développement qui convenait le mieux à la liberté de ses allures naturelles. Ce qui distingue essentiellement la philosophie des autres modes de la connaissance humaine et du mode religieux en particulier, c'est que le philosophe recherche la cause, le principe et la nature de tous les êtres, là où le prêtre les connaît et les enseigne. En présence des objets, il sent que sa raison les contient, les embrasse, et qu'avec effort elle peut en découvrir la liaison, en scruter l'origine, en contempler l'ensemble. Il cesse alors de s'adresser à l'autorité ou d'obéir aveuglément à des jugements instinctifs ; au contraire, appliquant à l'objet la puissance de sa réflexion, il a conscience d'une méthode de recherche indépendante, mais rigoureuse et sûre ; et quand il veut enfin révéler à sa manière une vérité qu'il faut croire, expliquer les apparences du monde, il produit ses raisons, il prouve, et un nouveau genre d'enseignement se constitue, fondé sur la similitude des principes rationnels et de leurs combinaisons dans toute intelligence humaine. En résumé, les premiers philosophes sont ceux qui avancent les preuves de leurs opinions, les livrent à la discussion et à l'examen, et tendent ainsi distinctement à baser sur le travail libre de l'humanité les croyances et les progrès des croyances.

Mais, si la raison humaine est identique chez tous les hommes, identique à la fois dans ses principes et dans les combinaisons

qui s'en peuvent faire, comment la diversité peut-elle naître? D'où vient la pluralité des systèmes? d'où la discussion et le progrès? Posons d'abord que sans cette identité il serait impossible aux hommes non-seulement d'examiner et de discuter leurs opinions, mais même de parler et de vivre en société; remarquons d'ailleurs que jamais l'histoire ou la pratique de la vie n'ont pu nous montrer deux hommes en désaccord sur un principe premier de la raison, envisagé en lui-même, ou sur la voie à suivre pour raisonner, pour penser scientifiquement. Une seule chose est arrivée souvent : c'est qu'à un principe un autre principe a été opposé; qu'alors, se croyant forcé d'opter pour éviter la contradiction, qui répugne à l'esprit, l'homme a rejeté ce qui, isolément et *à priori*, n'aurait pu que lui paraître évident. Telle est l'origine de la diversité. Dans cette intelligence, d'ailleurs commune à tous, siégent des principes non-seulement divers, mais souvent opposés. Ces principes reparaissent dans le monde, qui est l'objet de l'intelligence, et dès sa naissance la philosophie a des systèmes contraires. Les idées se dispersent en même temps qu'elles s'émancipent; dispersées, elles s'opposent.

II. Ainsi, suivant que le philosophe des premiers temps, obéissant involontairement à l'empire d'une croyance anticipée ou d'un enseignement religieux antérieur, ou même à la pente habituelle de sa pensée, sera conduit à se placer à tel ou tel point de vue vis-à-vis des phénomènes, il sera par là même déterminé d'avance à embrasser une certaine doctrine. L'un, voulant réduire à l'unité toutes les apparences du monde, cherche, par l'observation des sens aidée des réflexions les plus simples, le principe le plus nécessaire au déploiement de la vie, et, croyant l'avoir trouvé, il le considérera comme l'être unique dont tous les êtres primitifs ne sont que des modifications. Thalès paraît être le premier de ces philosophes. Un autre se préoccupe moins de l'unité vivante dans le tout que de l'infinie multiplicité des êtres qui s'y révèlent; il ne prend alors ce tout que pour l'ensemble indéterminé de tous les éléments, et, du résultat de leurs combinaisons diverses, il déduit la variété de la création : c'est Anaximandre. Mais voici qu'un homme d'une tout autre trempe d'esprit oublie ou méprise le fond matériel, le sujet des modifi-

cations, pour ne contempler que l'ordre, l'harmonie, le *nombre* de ce qui est; et, dans l'intelligence comme dans la nature, il prend pour principe et pour réalité première le nombre, qui lui paraît seul déterminer et caractériser l'essence de l'être. Cet homme est Pythagore; et bientôt à côté de lui, mais portant encore plus loin que lui le dédain de la réalité accidentelle et phénoménale, Xénophane ne réduit pas seulement les êtres aux nombres, mais les êtres et les nombres à la simple unité, qu'il appelle Dieu, et par rapport à laquelle tout le reste n'est qu'illusion. Cependant cette illusion, la raison condescend à la régler, à l'ordonner, et, à côté de sa *métaphysique*, Xénophane imagine un système physique.

Les quatre philosophes que nous venons de nommer furent à peu près contemporains. Tous vécurent au siècle des Sages, et ils donnèrent à la philosophie grecque une impulsion qui la porta jusqu'à Socrate, et ne l'abandonna pas après lui. Nous examinerons successivement leurs doctrines, et nous montrerons comment les diverses sciences, sans se séparer encore les unes des autres, prirent naissance dans leur philosophie, et s'établirent dans l'esprit humain avec les caractères qui leur sont propres.

III. Thalès, le plus ancien, le plus illustre des sept sages, naquit à Milet, ville d'Ionie, d'une grande famille thébaine de la race de Cadmus (1). Il traversa toute la première moitié du sixième siècle et presque toute la dernière du siècle précédent (2), et la tradition lui attribue d'avoir prédit (à une année près), pendant la guerre de Cyrus et de Crésus, une éclipse centrale de soleil que les computations astronomiques fixent à l'année 610 (30 sept.) (3). Sa vie paraît avoir été méditative et principalement dirigée vers les spéculations alors naissantes de la géométrie et de l'astronomie. Seul entre les Sages il demeura éloigné du pouvoir ; et cependant sa large intelligence politique peut se révéler encore à nous dans le conseil qu'il donna aux Ioniens de rester étrangers à la guerre des Lydiens contre les Perses, et surtout de

(1) Hérodote, *Clio*, 146 et 170 : Diogène, *Vie de Thalès*, I, 22.
(2) Diogène, I, 37, d'après les Chroniques d'Apollodore.
(3) Hérodote, *Clio*, 74; et Oltmans, *Mém. Acad. Berlin*, 1812-1813. Cf. Saint-Martin, *Nouveaux Mém. de l'Ac. des Inscr.*, t. XII.

réunir à Téos, une de leurs villes, une assemblée générale pour toute la nation (1). Thalès n'écrivit rien, ou du moins, malgré les ouvrages que des témoignages plus récents lui ont attribués, ses idées n'étaient connues que par tradition au temps d'Aristote (2). Le caractère de sa doctrine, comparée à celle des autres philosophes, est très-primitif, et son origine est facile à assigner.

En effet, au premier regard jeté sur la nature un besoin se fait sentir de ramener à l'unité la pluralité des phénomènes, et il est naturel que ceux qui philosophent les premiers ne considèrent les choses que sous le point de vue de la matière. Ce d'où sortent tous les êtres, d'où vient tout ce qui se produit, où aboutit tout tout ce qui se détruit, substance persistant la même sous toutes les modifications, voilà, suivant eux, l'élément et le principe des êtres (3). Le principe et l'élément sont ainsi confondus (4) : le principe, c'est-à-dire l'essence première de ce qui est; l'élément, ce dont il est actuellemeut composé. Mais ce n'est pas tout, il faut déterminer plus exactement en quoi consiste ce fondement de l'être, et l'on y parviendra par l'observation de la nature. Il est visible que toute semence végétale ou animale est humide, que les plantes et les animaux se nourrissent d'humidité et dépérissent en se desséchant; qu'enfin le feu, le feu lui-même, le feu du soleil et des astres, s'entretient des vapeurs qu'il attire des eaux (5) ; et comme le principe d'une chose est ce dont elle se fait ou se nourrit, que tout se fait par l'humidité, et qu'enfin l'humidité n'est que l'eau elle-même (6), il faut conclure que l'eau est le principe de toutes choses, ce par quoi elles se font et ce en quoi elles doivent se résoudre un jour (7). Thalès fut ainsi le premier de ceux qui prirent leur point de départ dans l'observation, et que l'antiquité nomma *physiciens* ou *physiologistes*. Il fonda une doctrine en quelque sorte orthodoxe, puisqu'elle n'é-

(1) Hérodote, ibid., 75 et 170.

(2) Aristote, *de Cœlo*, II, 15. Il faut excepter peut-être, des livres supposés de Thalès, un Traité de la Navigation que mentionne Simplicius, *Physique*, I, 6.

(3) Aristote, *Métaphys.*, 1, 4.

(4) Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, 1. 2.

(5) Aristote, loc. cit., et Ps-Plutarque, ibid., I, 3.

(6) Alexandre d'Aphrod., *Comment. in Arist. Metaph.*, I, 23.

(7) Ps-Plutarque, loc. cit., Stobée, *Eclog. phys.*, p. 26 ; Eusèbe, *Prépar. évang.*, I, 8 ; Justin martyr, *Cohort. ad gent.*, p. 7, etc.

tait que le développement rationnel des anciennes cosmogonies, et on nomme en effet les anciens *théologiens*, Hésiode surtout, comme les précurseurs de sa philosophie (1).

IV. Mais il faut se garder de penser que Thalès crût à l'existence d'une matière telle que, plus tard, la conçurent les atomistes, et que de nos jours tous les savants l'envisagent, à savoir, une chose abstraite à laquelle on accorde deux qualités nécessaires, l'étendue, l'impénétrabilité, ou même une seule, l'étendue. Au contraire, comme tout penseur primitif, Thalès reconnaissait la vie partout et ne concevait pas l'inerte matière. La nature vivante qui l'entourait, il la nommait eau, dans son essence, pour séparer le fond des accidents de l'être ; et cette eau n'était pas l'eau de nos chimistes, fluide incolore de telle ou telle densité ou composition, mais la mère des vivants qui supporte la terre, incube les semences, engendre la chaleur et nourrit les animaux ; en un mot, la première et dernière raison de la vie universelle. On doit se demander ici comment Thalès comprenait la vie elle-même et la cause des mouvements dans l'univers : le monde, unique, selon lui (2), est animé ; c'est-à-dire qu'une âme est mêlée au tout, laquelle se révèle aussi dans les parties, dans l'aimant, par exemple, qui attire le fer. L'âme est en effet le principe du mouvement, *quelque chose qui meut*, et l'aimant doit par conséquent en avoir une (3). Si l'âme peut mouvoir, c'est qu'elle est *toujours mobile et mobile par elle-même* (4). Cela posé, ce principe de mouvement, cette âme, tout tend à faire penser que Thalès la considérait comme un attribut inhérent à ce qui est, n'y ayant pas de vie sans lui, et aucun être, à proprement parler, ne pouvant être autrement conçu. Il y a donc dans l'eau de Thalès une vitalité intime qui la porte à se modifier elle-même et à faire naître les phénomènes du sein de sa première unité, une force plastique par laquelle elle se transforme et produit une variété : d'abord elle s'évapore et devient air ; et tandis que son résidu n'est qu'un limon qui dépose

(1) Aristote, loc. cit., et ses commentateurs.
(2) Ps-Plutarque, *Opin. des phil.*, I, 25.
(3) Aristote, *de Anima*, I, 2 et 5 ; et Diogène, *Thalès*, I, 27.
(4) Stobée, *Ecl. phys.*, p. 93; et Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, IV, 2.

la terre, la partie la plus légère de l'air devient au contraire l'éther (1). Les plantes et les animaux doivent ensuite être supposés engendrés du limon, comme ils le sont suivant les cosmogonies, et les dieux eux-mêmes naissent naturellement. Aussi, le monde est-il *rempli de divinités*, selon Thalès (2) ; et comme il est à croire que ces divinités exercent une continuelle influence sur les hommes et qu'elles mènent une vie analogue à la vie humaine, on voit que le sage pouvait conserver les croyances religieuses vulgaires et l'anthropomorphisme de l'Ionie. Rien n'empêche même que Thalès ait accordé une durée à l'âme après la mort, puisque la mort n'est qu'une transformation des éléments qui n'exclut pas une vie postérieure ; seulement le mode d'existence devait être changé. On s'explique ainsi comment le dogme de l'immortalité de l'âme a pu lui être attribué (3), et l'on comprend même qu'il ait cru à l'existence des esprits, des génies, des héros, qui se présentaient à lui comme des âmes matérielles séparées, des âmes humaines quelquefois (4). Ici se rencontre une des plus anciennes traces de la croyance aux esprits dans le monde grec. Mais un point sur lequel la doctrine de Thalès a été certainement mal interprétée par les anciens, après Aristote, c'est celui de l'âme du monde et de la providence. L'ensemble de cette doctrine nous présente l'eau pour être unique, sans fin ni commencement, et exclut formellement un dieu distinct, âme formatrice de l'univers qui aurait pris l'eau pour sa matière. Cette dernière interprétation, dont Cicéron est l'auteur, ou le garant (5), n'est probablement qu'une fausse extension du principe vital que Thalès regardait comme inhérent à l'eau. En effet, de nombreuses traditions font dans ce sens un athée de cet ancien penseur (6), tandis que dans toute l'antiquité, et au témoignage de Cicéron lui-même, Anaxagore fut regardé comme le premier qui eût émis l'idée d'une intelligence créatrice au-dessus du monde.

(1) Héraclide de Pont, *Allegor. homer.*, ch. XXII.
(2) Aristote, *De Anima*, I, 5. Diogène, *Thalès*, I, 27.
(3) Diogène, ibid., I, 24.
(4) Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, I, 8 ; et Athénagore, *Apologie pour les chrétiens*, ch. XXVIII.
(5) Cicéron, *de Natura deorum*, I, 10.
(6) Clément d'Alexandrie, *Stromata*, p. 364 ; et Augustin, *Cité de Dieu*, VIII, 2.

Quant à la Providence, que l'on dit aussi que Thalès enseigna (1), elle n'est apparemment que l'action des divinités diverses sur le monde et sur les hommes. Si Dieu voit tout, entend tout, est présent à tout (2), ce doit être au moyen de ces divinités qui sont partout.

V. Il était dans les conséquences de cette philosophie, qui posait un principe matériel vivant pour le noyau du monde, et qui reconnaissait d'ailleurs la variabilité infinie des phénomènes (3), de considérer les dieux comme corruptibles aussi, comme destinés à céder à la destinée après un temps plus ou moins long. Thalès ne dut pas énoncer formellement cette proposition impie : les auteurs de cosmogonies l'avaient rejetée en établissant, contrairement à l'évidence, l'immortalité de ce qui est né (4). Hippon fut plus hardi. Cet ancien penseur, dont l'âge et la patrie ne sont pas déterminés, mais qu'Aristote nomme à côté de Thalès, malgré *le peu de valeur de sa pensée*, et qui, comme Thalès, enseignait la priorité du principe humide (5), se trouve rangé parmi les athées dans l'antiquité (6). Sur sa pierre funéraire on lisait, dit-on, cette épitaphe : « C'est ici le tombeau d'Hippon, que la destinée, en le détruisant, a fait l'égal des dieux immortels (7). » On sait du reste combien la croyance à la fatalité, même à celle qui régit les dieux, était universelle chez les anciens ; parmi les sentences attribuées avec peu de critique à Thalès par Diogène et par Plutarque, il n'en est pas qui aient un caractère plus antique que celles qui sont relatives à la puissance du temps et du destin.

Les idées de Thalès n'ayant été connues dans l'antiquité que par tradition, nous n'aurions accordé aucune valeur aux témoignages les plus récents, si nous n'avions pu les ramener aux plus anciens, nous expliquer leur formation, les dépouiller de ce

(1) Philopon, *Commentaire de anima*, I.
(2) Cicéron, *Lois*, II, 11 : et Diogène, I, 36.
(3) Stobée, *Eclogæ physicæ*, pag. 29 ; et Ps-Plutarque, *Opinions des philosophes*, I, 9.
(4) Aristote, *de Cœlo*, III, 1.
(5) Aristote, *Métaphysique*, I, 3 ; et *de Anima*, I, 2.
(6) Plutarque, *Contre les Stoïciens*, 31 ; et Simplicius, *Physique*, I, 6.
(7) Alexandre d'Aphrodisée, *Commentaire sur la métaphysique*, I, 24 ; et Clément d'Alexandrie, *Protreptic.*, p. 36.

qu'ils ont de faux dans leur forme, en un mot les considérer comme des interprétations qu'il faut reprendre et corriger. Le *dieu* de Thalès se réduit ainsi au principe aveugle et éternel des cosmogonies, seulement la raison en détermine l'essence ; ses *dieux* sont ceux du paganisme; son *esprit* est une tendance à mouvoir attachée à la matière ; sa *matière*, un être vivant qui, sur un fond identique à soi, nécessaire, immuable, brode une infinité d'accidents. La preuve de l'exactitude de cette interprétation se tire d'Aristote et de Théophraste : tous deux opposent constamment aux philosophes qui, avec Thalès, ont vu dans le monde un être unique et modifiable, ceux qui l'ont considéré comme le résultat des combinaisons de certains principes invariables (1).

VI. Anaximandre chercha, de même que Thalès, à découvrir le principe et l'élément du monde ; mais il ne crut pas pouvoir le déterminer en qualité d'eau ou d'air, ou de feu ou de terre, en un mot comme un des éléments *finis* qui sont soumis à notre attention (2) : il le nomma *infini* (τὸ ἄπειρον), représentant sous un nom négatif, ce qui n'a ni terme ni existence déterminée en aucune manière, soit en nombre, soit en quantité, soit en qualité, soit en relation. Tel est effectivement le vrai sens ancien de ce mot, qu'Anaximandre employa probablement le premier. L'infini est un *sujet matériel* qui contient en lui-même les contraires, tels que le chaud, le sec et l'humide, et les autres qui ne font que se séparer quand ils se manifestent (3). Ce n'est pas l'altération d'un seul principe qui produit la génération : c'est la séparation des contraires par l'effet d'un éternel mouvement (4). En lui-même l'infini est immortel, impérissable, incorruptible ; il ne peut avoir de commencement parce qu'il n'a pas de fin ; il contient et gouverne toutes choses; il est divin, et, sans dépendre d'aucun principe,

(1) V. Ritter, *Hist. de la philos. anc.*, t. I. Ces passages d'Aristote sont tous ceux où il est question de la philosophie ionienne et surtout ceux que nous allons citer.

(2) Ps-Plutarque, *Opin. des phil.*, I, 3, Cf. Simplicius, *Physique*, I, 6; Porphyre, dans Simplic., ibid., 32.

(3) Aristote, *Phys.*, I, 4 ; et Théophraste, *Hist. nat.;* dans Simplicius, *Physique*, I, 32.

(4) Simplicius, ibid., I, 6 ; et Themistius, *Paraphr. phys.* I, 32.

il est le principe de toutes choses (1). Il faut donc que chaque chose ait dans l'infini son principe particulier, et que par conséquent ces principes soient en nombre infini ; une infinité de mondes est engendrée par leur séparation ; ils meurent et renaissent successivement après avoir achevé le temps de leur durée (2). On ne doit pas regarder ces éléments des choses, quoiqu'ils soient quelquefois comparés à des semences (3), comme des principes finis en petit nombre dont l'infini ne serait qu'une réunion, et qui se développeraient ensuite, à la manière de l'eau de Thalès, en vertu d'une force intérieure. L'infini est bien un *mélange* (4), mais qui ne voit qu'il cesserait d'être infini s'il était un mélange déterminé de quelques éléments finis ? C'est aller aussi directement contre la pensée qui fit choisir l'infini pour principe du monde, et contre le sens même du mot infini, que de vouloir y trouver la désignation d'une nature finie quelconque, intermédiaire entre l'eau ou l'air, par exemple (5), ou entre l'air et le feu (6). Une opinion de ce genre est attribuée plus exactement par une bonne autorité à l'un des physiciens de l'école de Thalès, très-postérieur à Anaximandre (7). Une seule circonstance, à la vérité très-importante, rapproche la doctrine d'Anaximandre de celle de Thalès, c'est que tous deux font de leur principe la cause et l'élément unique de tout ce qui est. Mais celui de Thalès se modifie par une action intérieure et se modifie intimement ; celui d'Anaximandre, immuable en lui-même, a cependant ses parties éternellement livrées à un mouvement périodique par lequel elles se séparent, se groupent, se dissolvent ensuite, et produisent par leurs combinaisons une *infinité de mondes*.

Ce système n'est cependant pas un système *mécanique*, à proprement parler, et qui puisse comme tel être opposé à la doctrine *vitaliste* ou *dynamique* (8) de Thalès. Le propre d'un système

(1) Aristote, *Phys.*, III, 4.
(2) Augustin, *Cité de Dieu*, VIII, 2.
(3) Irénée, *Adversus Hæreses*, II, 19 ; Sidoine Apollinaire, XV, vers. 84.
(4) Aristote, *Mét.*, I, 2.
(5) Canaye, *Mém. Acad. des Inscript.*, t. X, p. 30-35.
(6) Alexandre, dans Simplicius, *Physique*, I, 32 ; et Themistius, loc. cit., qui se contredit au même passage.
(7) Nicolas de Damas, dans Simplicius, loc. cit.
(8) C'est ce que fait Ritter, *Hist. de la phil. anc.*, t. I. Le mot *dynamique*, em-

mécanique est de ne faire résulter les qualités des êtres que du rapprochement et du mode de groupement d'un certain nombre de principes sans qualités, et tout fait présumer que les principes d'Anaximandre n'étaient pas sans qualités, mais qu'ils avaient plus de rapport avec les *homœoméries* d'Anaxagore, dont nous parlerons plus tard, qu'avec les atomes de Démocrite. L'esprit qui débute dans les sciences tend inévitablement à objectiver ses connaissances, et il est à peu près impossible qu'Anaximandre ait regardé les parties de son infini comme absolument inertes et dépouillées d'affections. Mais il devait penser que la vie du tout, que toutes les vies particulières étaient des produits de la circulation des infinis éléments qui sont sentis et qui sentent.

VII. On pourrait croire au premier abord qu'Anaximandre avait compris la génération des parties du monde, à peu près comme Thalès et les anciens théologiens : il est certain du moins qu'il empruntait aux cosmogonies leurs éléments ordinaires, l'eau et le feu par exemple. L'océan était pour lui le reste de l'ancienne humidité, dont le soleil a séché la plus grande partie, et dont il transforme le reste par combustion (1); quant au feu, il croyait que, la chaleur et le froid ayant été séparés de toute éternité lors de la formation du monde, une sphère enflammée avait enveloppé l'air qui entoure la terre, comme l'écorce enveloppe l'arbre, et que plus tard cette sphère, rompue et enfermée en de certains cercles avait produit le soleil, la lune et les astres (2); il regardait enfin les animaux comme nés dans l'humidité, entourés d'abord d'écorces épineuses dont ils s'étaient peu à peu dépouillés en se desséchant (3); et l'homme en particulier, l'homme qui n'a pu, si faible de sa nature, se passer de nourrice, il le donnait à engendrer à des animaux de diverses formes, et notamment à des poissons, qui, devenu grand, le jetassent à terre en état de se suffire à lui-même (4). Mais tous ces systèmes d'Anaximandre ne

ployé par les Allemands, nous semble aussi moins convenable que le mot *vitaliste*, en ce qu'il désigne lui-même une partie de la mé anique, science abstraite et rationnel'e des forces.

(1) Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, III, 16.

(2) Plutarque, dans Eusèbe, *Prépar. évang.*, I, 8.

(3) Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, V, 19.

(4) Plutarque, dans Eusèbe, loc. cit.; et *Banquet*, VIII, 8, 5.

supposent pas que les éléments mis en jeu pour les composer soient irréductibles; et puisque ce philosophe admettait une infinité de principes, il pouvait aussi en placer une infinité dans chacun des éléments sensibles, déjà parties du monde organisé, tels que l'eau. Il n'en est que plus aisé d'expliquer la formation des animaux et de tous les êtres, quand on accorde la préexistence à tous les éléments divers qui les constituent. Une seule question se présente maintenant : était-ce un mouvement aveugle qui combinait ces éléments? était-ce un mouvement dirigé par des tendances vitales inhérentes à chacun d'eux et à tous? Cette dernière supposition, de beaucoup la plus vraisemblable, quand il s'agit d'un très-ancien penseur, incapable de construire un monde abstrait et machinal, doit nous faire considérer la doctrine d'Anaximandre comme une sorte de vitalisme mécanique, où le mouvement n'est plus aux ordres de la vie du tout, mais bien à ceux des parties infinies qui le composent.

Un des caractères essentiels de la doctrine d'Anaximandre est la thèse d'une évolution éternelle des parties de l'univers. Sortis de l'infinité de la nature et distingués d'elle un instant, les mondes tendent à rentrer en elle, selon la loi qui veut que rien d'engendré n'échappe à la corruption (1). Ces mondes, ces astres qui peuplent l'immensité, qui naissent et meurent, qui *se lèvent et se couchent à de longs intervalles,* ont été regardés dans l'antiquité comme les dieux d'Anaximandre (2). Ce sage admettait-il aussi les dieux populaires? Il n'est aucune raison de le nier; mais il devait alors les ranger, comme les mondes, comme les astres, comme tout ce qui est né de l'infini, sous les lois de la nécessité qui entraîne tout et qui mène dans son éternel mouvement les périodes de la nature. Au contraire, suivant la seule idée que nous puissions avoir aujourd'hui de la divinité, l'unique dieu que reconnut Anaximandre, c'est l'infini; et comme philosophe, celui-là devait lui suffire.

Tel est le système général de ce contemporain de Thalès (3), que les uns nomment son disciple, entraînés par le désir d'établir une

(1) Simplicius, *Physique*, I, 6,
(2) Cicéron, *de Nat. deorum*, I, 10; Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, I, 7.
(3) Apollodore, *Chroniq.*; dans Diogène, *Vie d'Anaximandre*, II, 2.

série régulière de philosophes ioniens ; que d'autres appellent son compagnon, son ami, et qui, de Milet comme lui, s'occupa aussi de recherches astronomiques et géographiques. Le premier, il écrivit sur la philosophie, et il écrivit en prose, quoique avec des *dénominations poétiques* (1). A Thalès et à lui se rattache toute l'école *physiologique* dans l'antiquité.

VIII. Au commencement du sixième siècle (2), siècle de Thalès et d'Anaximandre, naquit Pythagore, fondateur de l'école d'Italie, de l'école mathématique, de l'idéalisme, de la méthode et presque de la philosophie elle-même. L'Italie, la Grèce, l'Ionie, la Phénicie, les anciens Pélasges se disputent son origine, et l'île de Samos n'est en quelque sorte que sa patrie putative, comme Smyrne celle d'Homère.

Nous avons vu la personnalité de cet homme universel fixée par une tentative de réforme et de législation dont l'âge est certain et dont la mémoire ne s'est jamais perdue. Il est impossible de rien savoir de plus sur sa vie, car tout le reste est mystique. Considéré par les Crotoniates comme Apollon venu des régions hyperborées (3), marquant son arrivée par un signe, et rendant à la mer et à la vie des milliers de poissons, fruits d'une pêche miraculeuse (4), apprivoisant les louves, appelant les aigles sur sa tête, salué par les fleuves, beau jusqu'au prodige, avec une longue chevelure et une cuisse d'or, entouré de femmes, de jeunes gens, de vieillards qui l'écoutent et qui l'adorent, il prêche, il enseigne, il fonde une loi nouvelle ; il périt enfin martyr par le fer, par le feu ou par la faim (5). Entre tous ses disciples deux seulement parviennent à se sauver, Lysis et Archippe, et, de peur que le nom de la philosophie ne vienne à périr, ils cherchent à se rappeler péniblement et à écrire pour la première fois l'enseignement du maître (6). Quant à lui, mort à peine, il n'est plus un homme, il est le fils d'Apollon et de la vierge Pythaïs, des-

(1) Suidas, art. *Anaximandre ;* Themistius, *Orat.* XXVI ; et Simplicius, loc. cit.

(2) En 595, date moyenne des limites fixées par Fréret (622-569) et dont Meiners n'est pas sorti. *Acad. des Inscrip.*, t. XIV.

(3) Diogène, *Vie de Pythagore*, VIII, 11.

(4) Porphyre, *Vit. Pythag.*, 23.

(5) Jamblique et Porphyre, *Vit. Pythag.*, passim.

(6) Dicæarque, dans Porphyre, *Vit. Pythag.*, 59.

cendante du fondateur de Samos; Mnésarque, le graveur, n'est son père que de nom (1). Ce graveur samien devient ensuite un négociant très-riche, quand il s'agit de faire voyager le jeune Pythagore, afin qu'il puisse recueillir les leçons de Phérécyde, de Thalès, d'Anaximandre, d'Épiménide, des Phéniciens, des Égyptiens, des Chaldéens, des Hébreux et des Indiens; à ces diverses sources il puise, dit-on, toutes les sciences (2). Enfin, de retour à Samos, et trouvant encore sa patrie soumise à la tyrannie de Polycrate, qu'il avait fuie, il porta sa mission en Italie (3). De ces traditions et d'une infinité d'autres, dont on pourrait aisément tirer le sujet d'un beau poème, nous devons conclure ici deux choses : 1° la nature en partie mystique de l'enseignement de Pythagore, 2° l'envahissement postérieur de tous les faits distincts par le syncrétisme. La plupart de ces traditions remontent sans aucun doute aux premiers siècles qui ont précédé notre ère (4); et si nous nous rappelons les rapports supposés entre Pythagore et l'oracle de Delphes, si nous signalons cette autre version, d'après laquelle, initié par Aglaophamus aux mystères de la Thrace, il n'aurait eu d'autre objet que d'enseigner aux Grecs les doctrines orphiques qu'il aurait même consignées dans un livre intitulé *Discours sacrés* (5), si enfin nous songeons à la confusion qui ne tarda pas à s'établir entre ses dogmes et les dogmes bacchiques, et les dogmes orphiques, et plus tard ceux de Platon, l'ami des symboles, d'Aristote même et de tous les grands philosophes anciens, nous comprendrons qu'il n'eût fallu que plus d'obscurité dans l'histoire de la Grèce pour qu'une vaste religion se fût formée au sein du paganisme. Orphée, Pythagore, Platon, Héraclite, Démocrite, Aristote eussent pu n'être alors, dans la pensée des croyants, que les révélateurs à peine distincts d'une

(1) Apollonius, dans Porphyre, *Vit. Pythag.* Cette tradition, adoptée, à ce qu'il paraît, par Eudoxe et par Xénocrate, élèves immédiats de Platon, remonte encore plus haut et jusqu'aux disciples mêmes de Pythagore. (V. Fréret, *Chronolog. de Pythag.*, Acad. des Inscrip., t. XIV.)

(2) Porphyre, loc. cit. ; Cicéron, *de Finibus*, v, 29, et Apulée.

(3) Aristoxène, dans Porphyre, seule tradition un peu positive.

(4) Hermippe, Héraclide de Pont et Timée l'historien en sont en effet les premiers propagateurs.

(5) Proclus, *in Tim. Platon.*, p. 289 et 291; et Ion de Chio, dans Diogène, *Vie de Pythagore*, VIII, 8.

seule morale et d'une seule théologie. Dans cette puissante unité tout se fût confondu; mais le génie de la science et de l'histoire, né, développé en Grèce, a sauvé le monde d'une théocratie qui l'aurait enserré pour long-temps, et la religion chrétienne a dû se résigner à vaincre et à régner au demi-jour que projetait encore de loin l'esprit lumineux de la Grèce.

IX. C'est cependant à cet homme, que nous avons vu n'être bien connu dans l'histoire qu'en tant que moraliste et législateur, à cet homme qui s'était proposé pour objet essentiel de régler le culte et les sacrifices d'après un modèle emprunté à l'Égypte (1), qui avait tant d'attachement pour le mystère et pour les signes symboliques, et une si vive répugnance, au contraire, pour la religion populaire, qu'étant descendu aux enfers il y vit, dit-on, l'âme d'Hésiode attachée à une colonne d'airain et grinçant des dents, et celle d'Homère pendue à un arbre et environnée de serpents, en punition des choses qu'ils avaient dites des dieux (2); c'est à lui enfin, qui faillit enchaîner l'Occident, qu'il faut rapporter l'origine de la science la plus exacte et de la vraie philosophie en Grèce. Cette science est en effet dans la doctrine des nombres, et cette doctrine doit nécessairement remonter à Pythagore. Sans doute, un système précis, détaillé, de philosophie mathématique, une psychologie régulière, une application développée de l'idée de nombre à l'homme et à l'univers, n'ont pu appartenir qu'à la seconde école pythagoricienne, à cette secte italique du cinquième siècle, toujours désignée par Aristote sous ce nom générique *ceux qu'on appelle pythagoréens* (3), et distinguée même par les écrivains des derniers temps (4) à la fois de la société primitive et des faux pythagoriciens de la Grèce, surnommés *pythagoristes*. Mais cependant l'originalité même de cette grande

(1) Isocrate, *Éloge de Busiris*.

(2) Diogène, *Vie de Pythagore*, VIII, 21, d'après Jérôme de Rhodes, historien de l'école péripatéticienne.

(3) Aristote, *Métaphysique*, I et XIII, *Physique* et autres traités : οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι.

(4) Vie anonyme de Pythagore, dans Photius, *Bibliotheca græca*, Cod. CCLIX. Les disciples immédiats de Pythagore y sont nommés Πυθαγορικοί ; les mathématiciens, Πυθαγόρειοι, comme par Aristote, et les disciples du dehors (οἱ ἔξωθεν ζηλωταί) Πυθαγορισταί. Le même auteur distingue les élèves de Pythagore en *religieux*, *politiques* et *savants*.

école de *mathématiciens* ou *savants*, que le nom de Pythagore a toujours servi à désigner, nous oblige à rapporter à la pensée de son premier maître ce qu'il y a de plus simple et de plus universel en même temps que de plus neuf et de plus fécond dans ses doctrines. Voici quelle est cette idée primitive : Au milieu des phénomènes du monde, il est un seul caractère qui met l'ordre et l'accord entre les choses, qui détermine les rapports qu'elles ont entre elles, qui donne à tout ce qui est la faculté d'être intelligible et défini, c'est-à-dire d'entrer dans notre intelligence et de s'y fixer, enfin à notre intelligence elle-même le seul moyen qu'elle ait de connaître. Ce caractère est le nombre ; grâce à lui, l'univers peut recevoir les noms d'ordonné, d'harmonieux, de parfait, s'appeler *cosme* en un mot (1); grâce à lui, l'unité enserre le chaos, dont elle règle l'infinie multiplicité. Demander à connaître d'une manière intime, approfondie, le nombre tel qu'il est dans les deux cosmes, dans le grand et dans le petit, ce serait demander l'exposition d'une doctrine achevée. Pythagore ne dut point la posséder. Mais aimer, vanter le nombre, le proclamer principe de toute harmonie, pousser les esprits à l'étude de la géométrie, de l'astronomie et de la musique, où le nombre se révèle dans tout son éclat, voilà ce qui put appartenir à l'initiateur, à Pythagore lui-même. Les traditions que nous aurons bientôt à rapporter sur la première origine des spéculations mathématiques ne doivent laisser aucun doute sur cette grande vérité. Pythagore développa le premier la grande parole inspirée de la Bible : *numero, pondere et mensura*.

En opposition à l'idée élémentaire de cette doctrine, idée qui consiste à attribuer au nombre une vertu *formative* et *spécifique* des choses, on doit nécessairement poser une autre idée qui sert de complément à la première, quant à la constitution du système du monde.

Cette notion nouvelle est celle de l'infini, c'est-à-dire d'un être

(1) Le premier emploi du mot *cosme* est universellement rapporté à l'école pythagoricienne, ainsi que celui du mot *philosophie* au lieu de *sophie*. L'idée de *recherche* devait être naturellement substituée à celle de *science accomplie* par les premiers penseurs qui se soient proposé pour objet l'investigation du nombre dans la nature, œuvre si vaste dont les bornes reculent à mesure que l'esprit avance pour l'accomplir.

indéfinissable, indéterminé, d'une matière, qui par soi n'est rien qu'on puisse connaître, mais que l'action du nombre élève à l'existence. Le nombre est un créateur qui se sert de la matière, et la matière apparaît ainsi passive, et non plus comme le principe vivant des Ioniens. De là résulte une dualité qui devient le fondement de la connaissance rationnelle. Remarquons aussi que, de même que le nombre produit l'être fini, de même l'unité produit le nombre; de sorte que le dualisme revient à poser, d'un côté, l'unité, principe de l'être et de la connaissance; de l'autre, la pluralité infinie, qui n'est rien sans la participation de l'unité. Ce dualisme se retrouve, avec une définition plus ou moins précise et sous des formes variées, mais enfin se retrouve toujours dans les doctrines attribuées aux pythagoriciens; il faut donc en rapporter le premier principe à Pythagore.

X. Mais ce n'est là qu'un aperçu scientifique, une vue pour ainsi dire subjective de l'univers; toutes les doctrines alliées au pythagorisme nous en présentent en même temps une autre, plus physique, plus objective, qui semble cependant n'être qu'un pas plus avancé de la première vers la réalité sensible et vivante. En effet, ce qu'est l'unité dans l'intelligence, la lumière ne l'est-elle pas dans le monde? La lumière, principe de la vue, qui apporte la distinction dans le mélange, l'ordre dans le chaos; la lumière, qui, intimement unie à la chaleur et au feu, jette la vie avec ses rayons, anime, illumine et féconde, et partout éclate comme la vraie créatrice de l'univers physique! Or, dès le temps des cosmogonies, on trouve désigné sous le nom d'*éther*, le principe commun de la vie, de la lumière et du feu. Pythagore, soit qu'il eût emprunté quelque chose aux mages, qu'on peut supposer avoir été connus hors de la Chaldée au temps des conquérants Cyrus et Cambyse, soit, ce qui est aussi probable, qu'aidé par quelques idées cosmogoniques répandues en Grèce et en Italie, et par les mythes de son contemporain Phérécyde, ou que de lui-même, enfin, il se fût élevé à cette vue grande et élémentaire du monde, Pythagore prit l'éther pour élément vital de la nature, et par suite pour symbole de la divinité.

Nous disons symbole pour nous accommoder à l'idée ordinaire que l'on se fait aujourd'hui de la lumière et de la chaleur; mais

si on se rappelle que l'idée de la matière devait se présenter à Pythagore comme purement négative, comme analogue à celle des ténèbres parmi les notions sensibles, et que cette idée n'existait même pas pour les sages ioniens, on comprendra sans peine que la lumière, envisagée dans ses qualités vitales et fécondantes, ait été regardée, dans un temps où l'esprit tendait à réaliser objectivement toutes ses connaissances, plutôt comme l'essence même que comme un simple symbole de l'esprit et de la divinité. Ainsi la lumière, l'harmonie et l'unité, les ténèbres, le désordre et la pluralité, formaient certainement les deux faces de la dualité pythagoricienne : l'une représentait à la fois ce qui est intelligible et intelligent, car il était difficile de séparer ces deux choses; l'autre, ce qui n'est ni l'un ni l'autre, la matière ou le chaos. Plus tard, les déductions de ce dualisme primitif s'étendirent à tout le domaine de l'esprit; mais, pour ne pas donner ici des conséquences tirées par des disciples à la place d'un principe posé par le maître, ou même une interprétation assez complexe, au lieu d'une doctrine simple et primitive, nous bornerons là ce qu'on peut attribuer à Pythagore avec quelque probabilité. Faisons remarquer seulement que, dans la dualité telle que nous l'avons exposée, rien ne nous autorise à faire jouer au principe de la multiplicité un rôle actif, à le considérer comme l'élément et la cause du mal, soit moral, soit physique. Cette doctrine, particulière aux mages, ne se trouve pas dans les meilleurs et anciens documents de la philosophie pythagoricienne.

L'enseignement religieux de Pythagore et ses relations avec les principaux sanctuaires de son temps ne permettent pas de douter qu'il ait cru à l'intelligence divine et à la Providence. Dieu devait lui apparaître, en soi, comme l'être accompli, l'invariable personne qui réside en la suprême unité, et Dieu dans l'univers comme la toute voyante lumière, le principe des nombres, le feu qui court à travers la création pour animer les intelligences, l'âme du monde en un mot dont les âmes particulières sont tirées, comme on le dit plus tard lorsque les mots furent imposés aux idées (1). Mais

(1) Cicéron, *de Nat. deor.*, I, II.— La croyance à la personnalité divine et à la séparation réelle des âmes particulières distingue absolument cette doctrine du panthéisme des autres philosophes anciens. Elle est attribuée ici à Pythagore

quand Pythagore enseignait la religion plutôt que la doctrine du cosme, il devait parler des dieux, des héros, d'Apollon et de Mercure, de Bacchus et d'Hercule, et non certes de l'unité première et des hypostases divines. De même que l'eau de Thalès ou l'infini d'Anaximandre avaient la puissance de produire des dieux, de même l'éther, éternel élément des âmes, avait fourni les pouvoirs supérieurs à l'homme. Ces dieux, les vrais dieux du peuple, qui n'en a jamais connu d'autres, pouvaient seuls être en relation continuelle avec la faiblesse humaine, accepter les sacrifices, inspirer les oracles, récompenser ou punir les morts, régler par la justice et par la loi l'émission et les évolutions des âmes dans les corps.

Nous ne reviendrons pas sur la métempsycose, dont nous avons déjà indiqué l'origine et la nature (1), ni sur les fameux symboles, qui ne sont en général que des préceptes de morale très-convenables au siècle des sages, et dont une interprétation minutieuse ne pourrait être que fort arbitraire (2). Enfin nous laissons de côté le conte fameux des migrations de l'âme de Pythagore et de la réminiscence qu'il en avait conservée. Ce mythe, dont il existe plusieurs versions inconciliables, ne remonte qu'aux historiens de l'école d'Aristote, et Platon semble l'avoir ignoré (3). Sa formation s'explique naturellement par le rapprochement du dogme de la métempsycose et de la croyance à la divinité de Pythagore. Le génie de notre époque préférera certainement à ces fables grossières les beaux vers d'Empédocle sur la grande âme de son vieux maître :

« Cet homme, plein de connaissances sublimes, renfermait en » soi, comme en un trésor, les connaissances de tous les âges; » et lorsque son esprit s'abandonnait tout entier à la méditation,

par induction, comme ayant appartenu à l'*école pythagoricienne*. (V. ci-dessous, liv. III, § IV, n° 5 et 14.) Il est vrai qu'Aristote accuse quelque part les pythagoriciens d'avoir enseigné l'antériorité du désordre à l'ordre et le développement graduel de l'intelligence dans l'univers (*Métaphysique*, XII, 7); mais nous verrons que leur principale école admit, en même temps que la *Genèse*, la perfection et l'éternité du monde.

(1) V. § I, n° 10, ci-dessus.

(2) V., pour cette interprétation, Diogène, Porphyre, Jamblique et le Commentaire d'Hiéroclès sur les vers dorés.

(3) Fréret, *Chronol. de Pythag.*, Acad. des Inscript., t. XIV.

» non-seulement il découvrait la nature de tous les êtres, mais » il embrassait encore d'un même coup d'œil dix ou vingt âges » d'hommes (1). »

XI. Après nous avoir montré dans Thalès et dans Anaximandre les philosophes *orthodoxes* qui appliquèrent le raisonnement à l'explication des cosmogonies, et dans Pythagore un initiateur malheureux aux dogmes et à la politique de l'Orient, qui créa la science en croyant fonder un état, le sixième siècle, ce siècle de la liberté de la pensée, va faire naître devant nous un esprit original et pénétrant, qui s'opposera à la fois à Pythagore et aux ioniens, et qui, cependant, animé du génie de l'un et du génie des autres, jettera sur le monde une vue nouvelle et fondera la première école de pure métaphysique en Grèce. Xénophane naquit à Colophon, ville de l'Asie mineure. Contemporain par sa naissance d'Anaximandre et de Pythagore, il traversa dans sa vie de centenaire beaucoup d'événements et beaucoup d'opinions. Exilé de sa patrie, il erra d'abord en Sicile, puis s'établit, âgé de quatre-vingts ans, à Élée, colonie des Phocéens, dans la Grande-Grèce (2). De là seulement sa renommée repassa la mer et parvint en Grèce, avec la philosophie de ses disciples, au siècle de Socrate. Aussi, quoique Xénophane eût composé un poème dont il allait, rhapsode philosophe, déclamant les vers, sans ornement musical, avec toute la simplicité sévère de la voix, il est difficile de restituer la pureté primitive de ses idées. Les fragments même que la tradition lui rapporte peuvent avoir été confondus avec ceux que lui prêtait le sceptique Timon, dans un dialogue satirique qui faisait partie de ces *silles*, si fameux chez les anciens (3) : mais, quoi qu'il en soit, il est possible, en gardant un bon ordre d'exposition, d'arriver à des résultats aujourd'hui suffisants ; et si les vers de Xénophane ne sont pas toujours de lui, ils témoignent au moins des idées originales que les plus anciens écrivains lui attribuaient.

Remarquons d'abord dans Xénophane l'antagoniste de Thalès,

(1) Empédocle, dans Porphyre, *Vit. Pythag.*, 30.

(2) Diogène, *Vie de Xénophane*, IX, 18 ; et Cousin, *Nouveaux Fragments philosophiques*, p. 9, 1[re] éd.

(3) V. Sextus, *Hypotyposes*, I, 224, sqq, et les notes de Fabricius.

de Pythagore, d'Épiménide, d'Hésiode et d'Homère (1), c'est-à-dire l'ennemi tout à la fois de la poésie mythologique populaire, des cosmogonies, de la philosophie ionienne et des mystères. « Homère et Hésiode ont attribué aux dieux, disait-il, tout ce qui » est déshonorant parmi les hommes : le vol, l'adultère et la tra- » hison (2). » Jusque-là Pythagore eût applaudi ; mais Xénophane raillait Pythagore sur la métempsycose : « On rapporte qu'en » passant il vit un jeune chien qu'on battait cruellement ; il eut » pitié, et dit : Ne frappez plus ; c'est l'âme d'un ami, je le con- » nais à sa voix (3). » Voyons maintenant comment Xénophane traitait les dieux anthropomorphes de la Grèce. « Ce sont les hom- » mes qui semblent avoir produit les dieux, et leur avoir donné » leurs sentiments, leur voix et leur air... Si les bœufs ou les » lions avaient des mains, s'ils savaient peindre avec les mains » et faire des ouvrages comme les hommes, les chevaux se ser- » viraient des chevaux et les bœufs des bœufs pour représenter » leurs idées des dieux, et ils leur donneraient des corps tels que » ceux qu'ils ont eux-mêmes, etc., etc. (4). » Ailleurs : « Nul homme » n'a su, nul homme ne saura rien de certain sur les dieux et » sur tout ce dont je parle ; et celui qui en parle le mieux n'en » sait rien, et l'opinion règne sur tout (5). » Mais ce n'est pas tout, Xénophane s'attaque encore à l'un des fondements de la société grecque. « Parce qu'un homme excelle au pugilat, ou au » pentathle, ou à la lutte, ou même à la course à pied, ce qui est » le comble de l'honneur pour ceux qui veulent se distinguer » dans les combats du corps, l'État n'en aura pas de meilleures » lois ; et c'est un petit sujet de joie pour une ville qu'un de ses » citoyens ait été vainqueur à Olympie ; car cela ne remplit pas » ses greniers. » Et dans le même passage, parlant toujours de l'athlète dont il vient de décrire les travaux et la gloire : « Un » tel homme ne peut entrer en comparaison avec moi, dit-il ; » car au-dessus de la force des hommes ou des chevaux est notre

(1) Diogène, loc. cit.

(2) Sextus, *Adversus physicos*, I, 193.

(3) Diogène, *Vie de Pythagore*, VIII, 36.

(4) Clément d'Alexandrie, *Stromata*, V, p. 601 ; Eusèbe, *Prépar. évang.*, XIII, 13 ; et Théodoret, *Thérapeutique*, disc. III.

(5) Sextus, *Adversus logicos*, I, 49.

» sagesse. Mais on juge trop légèrement; il n'est pas juste de » préférer la force à la sagesse utile (1). » A ces traits qui témoignent d'une sorte de protestantisme et d'une philosophie purement déiste, ajoutons que Xénophane niait la divination (2); qu'il condamnait la preuve par le serment, si commune dans les lois antiques, parce que le serment est une *arme inégale* entre les mains des combattants (3); qu'il diminuait l'importance des dieux pour augmenter, quand la raison le voulait, celle de la nature (4) et celle de l'homme (5); que sa morale enfin était celle qui, étrangère aux dogmes, ne s'appuie que sur l'idée de la vertu et sur la notion générale et confuse des dieux, maîtres des hommes, créatures supérieures, puissantes, vénérables : « Avant » tout, il faut que les hommes sages célèbrent Dieu par de bon- » nes paroles et de saints discours, lui faisant des libations et lu » demandant la force de faire ce qui est juste; car c'est toujours » le plus sûr; et il n'y a pas de mal à boire, pourvu qu'on puisse » revenir à la maison sans un serviteur, à moins qu'on ne soit » vieux. Il faut louer celui qui, après avoir bu, tient d'utiles propos » selon sa mémoire, et qui discourt de la vertu, qui ne raconte » pas les combats des Titans ou des Géants, ni des Centaures, » fictions des temps passés, bagatelles aimables sans aucune uti- » lité; mais il faut toujours avoir la pensée des dieux (6). »

XII. Le plus ancien témoignage qui nous soit parvenu sur la manière dont Xénophane comprenait l'essence de Dieu et ses rapports avec le monde, nous offre sa croyance enveloppée de ce vague qui convient à une pensée primitive et à une âme inspirée. *Jetant les yeux sur l'immensité du ciel, il dit que l'unité était Dieu* (7). Cette unité divine n'est pas le monde; c'est une

(1) Athénée, *Banquet des sophistes*, x, 2, p. 413 et 414.

(2) Cicéron, *de Divinatione*, I, 3; et Pseudo-Plutarque, *Opinions des philosophes*, v, 1.

(3) Aristote, *Rhétorique*, I, 15.

(4) Eusthate, *Iliad.*, xi : « Ce qu'on appelle Iris est un simple nuage qui présente à l'œil une apparence rouge et verte. »

(5) Stobée, *Ecl. phys.*, I, 11 : « Non, les dieux n'ont pas tout donné aux mortels dans l'origine; c'est l'homme qui avec le temps et le travail a amélioré sa destinée. »

(6) Athénée, *Banquet des sophistes*, xi, 3, p. 462.

(7) Aristote, *Métaphysique*, I, 1.

nature intelligente qui « voit tout, entend tout et ne respire » pas (1) ; c'est un dieu supérieur aux dieux et aux hommes, et » qui ne ressemble aux mortels ni par la figure, ni par l'esprit (2), » qui, sans connaître la fatigue, dirige tout par la puissance de » l'intelligence (3), toute vision, toute connaissance, toute » ouïe (4). » Ce dieu n'a pu naître ; car comment serait-il né de son semblable ? comment de son dissemblable ? N'étant pas né, il ne peut périr, puisqu'il est indépendant et par soi. Etant sans doute le meilleur et le plus puissant, il est un ; car toute pluralité, soit *égale*, soit *inégale*, serait une négation de puissance. Il n'est ni *infini*, ni *fini*, puisque le premier est une négation d'existence déterminée, et que l'autre suppose la pluralité ; ni *mobile*, ni *immobile*, puisque dans un cas il serait divisible et périssable, et que dans l'autre il n'existerait même pas (5). C'est une essence *sphérique* (6), c'est-à-dire partout et toujours égale, identique à elle-même, sans commencement, sans fin, sans changement. Cette dernière pensée, qui est universellement attribuée à Xénophane, quoique souvent mal interprétée, nous fait connaître l'expression propre et originale de sa doctrine. Nous nous y tiendrons sans chercher à déterminer plus exactement la nature de l'*unité sphérique*, en la confondant avec l'être unique et absolu conçu par la pensée, comme le firent les successeurs de Xénophane ; cette interprétation, devenue très-naturelle après que la philosophie de Parménide fut connue, a dû produire à la fois les passages des compilateurs où les propriétés de la sphère de Xénophane sont rapportées au monde (7), et ceux où l'unité absolue et la suprême immutabilité en sont affirmées (8). C'est assez, quand il s'agit d'une

(1) Diogène, loc. cit., 19.

(2) Clément d'Alexandrie, loc. cit.

(3) Simplicius, *Physique*, I, 6.

(4) Sextus, *Adversus physicos*, I, 144.

(5) Théophraste, dans Simplicius, loc. cit. ; et le livre *sur Xénophane, Zénon et Gorgias*, dans les Œuvres d'Aristote.

(6) Ibid. ; et Diogène, *Vie de Xénophane*, 19 ; Sextus, *Hypotyposes*, I, 225 ; Cicéron, *Académiques*, II, 37.

(7) Ps-Plutarque, *Opin. des phil.*, II, 4 ; Stobée, Origène, Théodoret, etc.

(8) Cicéron, Ps-Origène et surtout Eusèbe *Prépar. évang.*, VIII, 2. Deux questions ont été discutées par les commentateurs attentifs, celle de l'*infinité* et celle de l'*immobilité* du dieu de Xénophane. Quant à l'infinité, soutenue par Nicolas de Damas et réfutée par Alexandre (dans Simplicius, loc. cit.), elle ne peut se sou-

telle antiquité, que d'avoir pu connaître la tendance d'un esprit ; et nous trouvons une doctrine déjà assez indépendante et assez forte dans cette assimilation de Dieu à l'intelligence pure et sans mélange symbolisée par la sphère et dans la distinction profonde qui en résulte entre cet être, objet de la raison, et l'univers phénoménal, mobile, variable, inintelligible.

Nous devons penser que l'opinion souvent attribuée à Xénophane de l'incompréhensibilité absolue de toutes choses (1), et attribuée aussi à son dogmatique disciple Parménide, se rapporte non-seulement aux dieux populaires, dont il méprisait les histoires, mais aussi à l'explication du monde tel que Thalès d'un côté, Pythagore de l'autre, le concevaient. Mais une fois que la raison avait dans ce monde séparé son objet propre et qu'elle n'avait plus à se proposer de l'expliquer en lui-même comme un tout harmonieux, soumis à de certaines lois de développement, résultat mobile d'un principe immobile ; le monde des apparences demeurait en quelque sorte nu devant elle, et il lui était permis d'en chercher une explication purement matérielle, c'est-à-dire d'en rattacher les effets les uns aux autres et d'en signaler les analogies. De là la physique de Xénophane et de l'école d'Élée en général. Pour celui même qui nie l'existence réelle de la nature il reste encore à faire une histoire naturelle de l'apparence et de l'illusion. Dans cette voie, Xénophane poussa le dualisme plus loin que Pythagore ; il ne vit pas comme lui l'unité et les nombres s'objectiver dans l'univers, mais il sépara complétement l'objet de la raison de celui des sens. Sa physique, plus esclave des apparences que celle de Thalès, semble avoir fait jouer un rôle important à chacun de ces quatre éléments, l'eau, la terre, l'air et le feu (2) qui résultent de la première division, à laquelle une

tenir d'après le sens que les plus anciens philosophes donnaient à ce mot, sens que nous avons expliqué d'après Aristote (ci-dessus art. 6). Pour ce qui est de l'immobilité, il faut distinguer entre celle qu'on affirme de l'être intelligent et constant et celle qui irait jusqu'à nier l'intelligence même. Le première seule convient à la sphère de Xénophane. Le passage où Cicéron fait prononcer son interlocuteur (*de Natura deorum*), d'ailleurs épicurien et très-léger, sur la question de l'infinité, est, quoique cité partout, inintelligible. Enfin la vraie solution est dans les passages d'Aristote et de Théophraste.

(1) V. Diogène, Sextus, Cicéron, etc.

(2) Diogène, loc. cit.

impartiale observation puisse soumettre la nature. Les compilateurs qui, menés par l'habitude, ont cherché à savoir à quel élément Xénophane donnait la préférence, ont été conduits à des résultats contradictoires, et ceux qui ont essayé de les concilier n'ont pu rien conclure de certain (1). Nous verrons bientôt comment le système du monde se présentait à l'esprit de Xénophane ; qu'il nous suffise ici de dire qu'une infinité de mondes mobiles résultait selon lui de la combinaison des quatre éléments (2). La terre, pensait-il, tantôt envahie, tantôt abandonnée par l'eau dont les traces se trouvent encore dans les fossiles des carrières de Syracuse et des marbres même de Paros, subit ainsi des révolutions à la suite desquelles les générations humaines doivent recommencer (3).

XIII. Afin de clore cette période primitive de la philosophie il nous reste à exposer les premiers grands résultats qui furent obtenus en Grèce pour la constitution des sciences rationnelles et de celles des sciences naturelles qui en dépendent. C'est à Thalès et à Pythagore que remonte l'origine certaine de la géométrie. Il est vrai que la première idée de cette science est attribuée aux Égyptiens, et qu'entre tous les voyages fabuleux de Thalès et de Pythagore, le voyage d'Égypte est le plus vraisemblable ; mais il faut penser que la connaissance pratique de l'arpentage a seule été nécessaire aux habitants de la vallée du Nil (4) ; et s'il était vrai que la méthode, c'est-à-dire au fond la géométrie même, eût d'abord pris naissance dans les temples d'Égypte (5), on ne s'expliquerait pas qu'elle fût demeurée inféconde et qu'elle eût attendu pour se développer l'intervention de l'esprit grec. Ce ne serait pas la géométrie, ce ne serait pas une doctrine rigoureuse et générale qu'un savoir borné, sans progrès, sans recherches suivies et continues. On peut d'ailleurs opposer aux traditions qui donnent

(1) V. Cousin, *Nouv. Fragm. philos.*, p. 44 et suiv.

(2) Diogène, loc. cit. Nous disons *mobiles* en adoptant une correction tout à fait nécessaire, selon nous, de Brandis au texte de Diogène.

(3) Ps-Origène, *Philosophoumena*, 4.

(4) Hérodote (*Euterpe*, 109) en attribue l'invention à Sésostris, qui fit un partage des terres ; et Diogène (d'après Anticlide), dans la *Vie de Pythagore*, au roi Mœris.

(5) Aristote, *Métaphysique*, I, 1.

à la science une source égyptienne, celles qui nous montrent Thalès apprenant aux prêtres les éléments de la doctrine des proportions en mesurant la hauteur des pyramides par l'étendue de leur mobre (1). En résumé, nous devons accorder aux vulgarisateurs et aux initiateurs systématiques le premier mérite d'une découverte dont les fondements sont dans l'esprit et qui n'appartient en propre à personne.

On se fait ordinairement une faible idée de l'importance des premières découvertes théoriques en géométrie. Cependant, non-seulement ces découvertes sont fondamentales, mais encore elles supposent que la science existe déjà tout entière par son principe et selon sa méthode dans l'intelligence de l'inventeur; il ne faut plus que du temps pour qu'elle se déploie. Ainsi, que Thalès découvre que tous les angles inscrits dans le demi-cercle sont droits (2), et qu'il le démontre, car on sait que les deux choses sont inséparables dès que la théorie existe; que Pythagore découvre que des trois carrés qu'on peut construire sur les côtés d'un triangle rectangle, celui du plus grand côté équivaut en surface à la somme des deux autres (3), voilà deux propositions qui, pour être conçues dans toute leur rigueur, exigent que l'entendement ait abstrait son objet, qu'il ait posé des axiomes, défini la matière de sa spéculation, point, ligne, surface; enfin comparé, scruté les rapports, et, pour parler la langue de Pythagore, déterminé les harmonies du fini.

Des deux propositions que nous venons d'énoncer, l'une, celle de Pythagore, a un caractère particulier; elle pose un rapport de nombres en même temps qu'un rapport géométrique : elle convient donc au génie de l'inventeur, qui semble avoir conçu seul entre tous les anciens, non pas cette algèbre, dont la conception la plus générale, et la méthode et la coordination systématique appartiennent aux modernes, mais au moins la possibilité d'une science universelle de tous les rapports, de toutes les harmonies du monde envisagés dans les nombres. Le système des nombres ne

(1) Diogène, *Vie de Thalès*, I, 27, d'après Jérôme de Rhodes.

(2) Id., ibid., I, 24.

(3) Id., *Vie de Pythagore*, VIII, 12. Tout le monde connaît le sacrifice d'une hécatombe que fit Pythagore à cette occasion; c'est une histoire fabuleuse et sujette à de nombreuses versions.

contient pas l'algèbre, mais il contient le principe essentiel de l'algèbre et de ses applications. Il n'est donc pas étonnant que Pythagore ait, le premier, mêlé aux notions géométriques les notions arithmétiques. Celles-ci, sans doute, étaient jusque-là demeurées isolées et bornées à la pratique depuis l'époque où les Phéniciens avaient introduit la numération avec l'écriture dans la Grèce (1).

Le plus ancien système de numération des Grecs, comme celui des Romains et de plusieurs autres peuples, était penténaire. Les pythagoriciens au contraire, et d'après leur maître apparemment, attachaient une grande importance au système décimal. Mais il est impossible de savoir si les idées premières de l'arithmétique de position, si les procédés de calcul qui composent la numération moderne, et dont nons verrons que la possession peut être rapportée avec vraisemblance à l'école de Pythagore, si enfin la détermination des principaux nombres cosmiques appartenaient aussi à l'admirable inventeur du *carré de l'hypoténuse* Nous en présenterons ailleurs les développements (2).

XIV. L'astronomie grecque, à ses débuts. se compose d'observations élémentaires sur la marche du soleil, de la lune et des principales planètes, puis d'hypothèses sur la forme et sur la nature de la terre et des astres, et sur les causes des principaux phénomènes. Thalès, s'il faut en croire des témoignages assez récents, dans son monde unique, plein (3), issu de l'eau, plaçait la terre au centre (4); il la croyait ronde (5), et supportée par l'eau comme un navire; il attribuait aux mouvements de cet océan souterrain les tremblements de terre et les éruptions des sources (6); les astres étaient pour lui des terres enflammées (7) et la lune un corps opaque illuminé par le soleil (8), dont l'interposition entre cet astre et nous est la cause des éclipses (9). Ces éclipses, il était même en état de les prédire, ainsi que nous

(1) G. Vossius, *de Scient. mathem.*, chap. VIII, pag. 32 et 33, éd. Blaeu, 1660.
(2) V. ci-dessous, l. III, § IV, n° 8.
(3) Ps-Plutarque, *Opin. des phil.*, I, 18.
(4) Id., ibid., III, 11.
(5) Id., ibid., III, 10.
(6) Aristote, *de Cœlo*, II, 12; et Sénèque, *Quest. natur.*, VI, 6.
(7) Ps-Plutarque, *Op. des phil.*, II, 13.
(8) Id., ibid., II, 28.
(9) Id., ibid., II, 24; et Cicéron, *République*, I, 16.

l'avons vu, grâce peut-être à quelque période approximative déduite des chroniques sacerdotales des Égyptiens (1).

Si nous ajoutons à ces connaissances la découverte de la constellation de la petite Ourse (2) ou de l'étoile polaire, le calcul de la durée de l'année et des époques des solstices et des équinoxes (3), l'évaluation approximative du diamètre apparent du soleil (4) et des grandeurs relatives de cet astre et de la lune (5), nous devons reconnaître dans la doctrine physique de Thalès un mélange déjà très-heureux de l'observation et de l'hypothèse. Anaximandre n'était pas aussi avancé, s'il est vrai qu'il ait cru la terre cylindrique (6) et regardé le soleil et la lune comme deux roues, l'une vingt-huit fois, l'autre dix-neuf aussi grandes que la terre, creuses à l'intérieur et remplies d'un feu qui s'exhale par un certain soupirail central, et qu'il ait ensuite expliqué les éclipses par la conversion de ces roues (7). Sa météorologie avait pour fondement le fluide aériforme, dont le soleil meut et dissout les parties les plus subtiles et les plus humides : de là cette fluxion de l'air, qui est le vent. Lorsque le souffle vient à être enfermé dans un

(1) V. ci-dessus, n° 3.

(2) Diogène, *Vie de Thalès*, I, 28. Cf. Strabon, I, ch. 1.

(3) Eudème, dans Diogène, loc. cit. — Eudème confirmait aussi les prédictions d'éclipses solaires attribuées à Thalès. Ibid., et Clément d'Alexandrie, *Stromata*, I.

(4) Apulée, *Florida*, liv. IV. Ce passage, où il est aussi vaguement question des éclipses et des phases lunaires, est très-emphatique et vise au merveilleux.

(5) Diogène, loc. cit., I, 24. Ce rapport est fixé à 1/720, mais il n'est pas dit comment il fut obtenu.

(6) Plutarque, dans Eusèbe, *Prépar. évang.*, I, 8, et *Opin. des phil.*, III, 10. Diogène, *Vie d'Anaximandre*, II, 1, lui fait partager l'opinion de Thalès sur la rondeur de la terre, et prétend qu'il croyait le soleil un feu pur aussi grand que la terre, et la lune douée d'une lumière seulement réfléchie. Par malheur Diogène ne cite pas ses autorités.

(7) *Opinions des philosophes*, II, 21, 25 et 26. — Montucla, *Hist. des mathém.*, t. I, p. 107, rejette avec mépris ces imputations. Il nous semble confondre à tort, dans cette antique science, la partie de l'hypothèse avec celle de l'observation directe et des faits ; il oublie que les mathématiques appliquées n'atteignirent jamais dans les écoles de la philosophie ancienne la constance et l'indépendance qu'elles ont chez les modernes. C'était beaucoup que d'appliquer la géométrie au système du monde ; et Thalès et Anaximandre se partagent les premiers la gloire de l'avoir tenté. Au surplus, l'hypothèse même des roues a pu être présentée d'une manière moins bizarre qu'elle ne l'est par le compilateur. Serait-il donc impossible de donner une tournure étrange aux hypothèses même les meilleures émises par les physiciens les plus récents ?

nuage épais, le bruit naît de la déchirure qu'il produit par sa finesse et sa légèreté; la lumière, de la divulsion qui s'opère dans cette noire nuée (1). Une force descend ainsi de l'éther dans les choses d'en bas : l'éclair, le tonnerre et la foudre résultent du choc de l'air et des nuages (2). Mais ce ne sont là que les premiers efforts de l'intelligence qui scrute les causes cachées; tant que les preuves manquent et que les faits sont rares ou peu distinctement observés, il doit y avoir erreur et divergence dans les opinions. Pour tout ce qui regarde l'observation plutôt que les théories, Anaximandre fut, au contraire, le digne ami de Thalès. Le premier, il construisit une carte géographique (3); il apporta en Grèce le gnomon (4), déjà connu à Babylone (5), et il essaya de calculer l'obliquité de l'écliptique et les distances des astres (6).

Tandis que Thalès, qui faisait reposer la terre sur l'eau primitive et originelle, n'avait à rechercher les raisons ni de sa position ni de sa stabilité ordinaire, Anaximandre, qui adoptait un tout autre système, fut le vrai fondateur de l'astronomie commune des Grecs. Il plaça la terre au centre du monde, et il y expliqua son équilibre par une raison mathématique très-remarquable : c'est qu'étant semblablement située par rapport aux extrémités, il n'existe pour elle ni motif de se mouvoir d'un côté plutôt que de l'autre, ni possibilité de se mouvoir des deux côtés à la fois (7). Cette opinion du repos central de la terre, commune à toute l'école des naturalistes dans l'antiquité, est aussi celle de Xénophane, mais avec une grossière variante. Suivant lui, la terre prolonge sous nos pieds ses racines à l'infini, tandis qu'un air,

(1) *Opinions des philosophes*, III, 3 et suiv.
(2) Sénèque, *Questions naturelles*, II, 18 et 19.
(3) Ératosthène, dans Strabon. *Géogr.*, I, 1.
(4) Phavorinus, dans Diogène, loc. cit.
(5) Hérodote, *Euterpe*, 109.
(6) Eudème, dans Simplicius, *de Cœlo*.
(7) Aristote, *de Cœlo*, II, 13. On trouve, à la vérité, un passage de Théon de Smyrne (*Biblioth. de Fabricius*, III), dans lequel l'opinion de la mobilité de la terre est attribuée à Anaximandre d'après Eudème, disciple d'Aristote et historien de l'astrologie; mais ce passage doit être nécessairement modifié. (V. Montucla, loc. cit.)

infini comme elle, s'élève au-dessus de nos têtes (1). De la terre et de l'eau s'élèvent des exhalaisons humides, des nuages, qui, enflammés, composent la matière des astres : tantôt ils s'éteignent, tantôt ils se rallument comme de simples charbons, et lorsqu'ils s'allument nous nous figurons qu'ils se lèvent, et qu'ils se couchent quand ils s'éteignent (2). S'il faut recevoir ces dernières traditions pour vraies et rejeter sans hésitation quelques témoignages contraires, tels que ceux qui nous présentent la lune de Xénophane comme couverte de maisons et de villes (3), nous considérerons cette manière de voir chez ce philosophe comme un essai tel quel d'explication des illusions du monde, et non comme un dogme sérieux. Xénophane se distingue ici par une physique barbare (4), comme par son idéalisme métaphysique absolu, et des *naturalistes*, qui cherchent soigneusement la vérité dans l'apparence, et des *mathématiciens*, Pythagore et son école, qui regardent comme objectivement réalisées dans l'univers les lois de l'intelligence.

XV. Le principe fondamental de la philosophie des pythagoriciens, principe que nous avons vu devoir être attribué, suivant toute apparence, à Pythagore lui-même, conduisait le penseur à chercher les rapports numériques des distances et des temps, l'ordre des mouvements des astres, c'est-à-dire, en d'autres termes, à créer l'astronomie mathématique. De plus, habitués à considérer le feu comme le centre de vie du monde, et désireux de connaître les lois plutôt que les faits et de s'élever au-dessus des apparences sensibles, les pythagoriciens devaient être conduits à placer la terre au rang des planètes. Nous verrons ces grandes conséquences se développer dans l'école de Pythagore;

(1) Xénophane, dans Achill. Tat., *in Arati Phænom.*, XII; Aristote, *de Cœlo*, II, 12, et *de Xenoph.*, *Zen. et Gorg.*, 2.

(2) Achilles Tatius, loc. cit., XI; et Ps-Plutarque, *Opin. des phil.*, II, 13.

(3) Cicéron, *Académiques*, 39. Il y a là peut-être une confusion de noms. Lactance (*Instit. divin.*, III, 23) fait aussi dire à Xénophane que la lune est plus grande que la terre, ce qui ne peut s'accorder avec l'infinité des racines de celle-ci.

(4) Xénophane ne semble-t-il pas vouloir tourner en dérision toutes les lois naturelles cherchées par ses contemporains, lorsque, non content d'éteindre et de rallumer les astres soir et matin, il veut encore que chaque climat ait son soleil à lui, et que ce soleil marche toujours tout droit, de sorte que par l'effet de son éloignement il semble tourner? (*Opin. des philos.*, II, 24.)

mais ici nous ne pouvons en rapporter au maître, avec quelque certitude, que l'origine et le principe (1).

La géométrie et l'astronomie sont les deux sciences positives par lesquelles l'homme applique sa raison et les lois de sa pensée à un objet défini qu'il envisage dans l'espace. A l'étude des rapports généraux d'étendue, de position et de figure que la géométrie fait connaître, l'astronomie ajoute celle des rapports de durée, de succession et de mouvement. Mais ce n'est pas tout : une découverte de Pythagore vient étendre encore le cercle de la science, et révéler une nouvelle apparition de la raison dans le monde matériel. Une tradition dont le fond paraît incontestable, nous présente, en effet, Pythagore comme le premier auteur de la théorie rationnelle de l'acoustique. Soit que la considération attentive d'un instrument à cordes lui eût fait connaître les conditions numériques imposées aux longueurs des cordes qui rendent les sons consonnants, soit que le point de départ de sa spéculation eût été, comme on le raconte, la vérification des poids proportionnels des marteaux à l'aide desquels des ouvriers forgerons avaient exécuté devant lui une harmonie sur leur enclume, il est certain qu'il reconnut et détermina les raisons de nombres auxquelles satisfont constamment et se soumettent les moyens matériels de l'harmonie (2). Ces raisons s'appliquent aux poids quand il s'agit des marteaux, et aux longueurs quand il s'agit des cordes; car il n'est nullement probable que Pythagore ait cherché à fixer la loi des poids qui serviraient à tendre une même corde pour qu'elle rendît successivement les divers sons consonnants. Cette loi n'est pas tout à fait aussi simple que celle qui régit les longueurs des cordes tendues par un même poids, et nous n'en trouverons aucune trace quand nous parlerons du système musical de l'école pythagoricienne (3).

Ainsi la musique, cet art qui semblait de nature à ne pouvoir

(1) V. liv. III, § IV, n° 9.

(2) Jamblique (*Vit. Pythag.*) et Nicomaque (*Manual. harmon.*) se fourvoient grossièrement, comme l'a fait voir Montucla (*Hist. des math.*, I, pag. 123) en voulant analyser le procédé inductif par lequel Pythagore passa des marteaux aux cordes. Mais, que cette erreur vraiment étrange infirme ou non l'anecdote qu'ils nous racontent, il n'importe guère.

(3) V. liv. III, § IV, n° 11.

subir la loi du nombre que par le rhythme et la mesure, qui en sont les éléments les plus extérieurs, en quelque sorte, s'y trouva soumise encore dans son élément le plus intime, dans celui qui ne dépend en apparence que de la sensibilité, la hauteur ou la gravité des sons. La spéculation mathématique s'appliqua donc, dès sa naissance, à trois grandes branches de la connaissance; et les arts les plus chers aux anciens, ceux qui se déploient dans le temps comme ceux qui se déploient dans l'espace, obtinrent dans l'esprit des modes scientifiques correspondants. L'objet de la sculpture, du dessin, de l'architecture, est en effet le même que celui de la géométrie ; l'objet de la musique est le même que celui de l'arithmétique ; et l'objet de la danse se trouve à la fois dans l'arithmétique et dans la géométrie, et dans l'astronomie, qui les rassemble ; car elle est pythagoricienne, cette immortelle conception des chœurs des planètes, et de la danse considérée comme l'art suprême et réel de l'univers, manifesté dans l'accord sublime des mouvements et des figures (1).

(1) Il est très-probable que le fameux passage de la *Titanomachie*, cité par Clément d'Alexandrie (*Stromata*, I, 306), passage sur le sens duquel Newton et Fréret ont si long-temps discuté, se rapporte à ces idées des premiers pythagoriciens. Les σχήματ, ὀλύμπου, que Chiron apprit aux hommes, sont les *danses*, les *figures de danse*, que décrivent les astres. Voyez M. Letronne (*Analyse des tableaux de Dendéra et d'Esné*, 1844, *init.*)

LIVRE TROISIÈME.

PREMIÈRE PÉRIODE DE LA PHILOSOPHIE ANCIENNE.
FORMATION SPONTANÉE DE LA PHILOSOPHIE.

§ Ier.

ÉCOLE EMPIRIQUE. — Ire SECTION : UNITÉ MOBILE DE L'ÊTRE. — ANAXIMÈNE, HÉRACLITE, DIOGÈNE D'APOLLONIE.

I. Depuis Thalès et Pythagore jusqu'à Socrate, la philosophie grecque subit un développement régulier et complet : l'empirisme et le rationalisme s'opposent et s'agrandissent, et les efforts de l'esprit ont leur fin naturelle et prévue dans la critique de Socrate, et plus tard dans le scepticisme rigoureux de Pyrrhon.

Nous commençons par exposer la suite de l'ancienne école empirique, parce que, la première dans l'ordre des temps, elle est la première aussi dans l'ordre logique de l'histoire. On sait en effet que les idées commencent par être objectives, et que les créations de l'esprit sont projetées d'abord dans le monde extérieur, en qui il les reconnaît comme propriétés réelles et vitales, indubitablement perceptibles aux sens.

La doctrine empirique d'Anaximène est la plus ancienne après celle de Thalès, à laquelle elle se rattache par ses principaux caractères et dont elle n'est en quelque sorte qu'une reproduction plus subtile. Anaximène, né à Milet dans la seconde moitié du sixième siècle (1), c'est-à-dire plusieurs années après la mort de Thalès et après celle d'Anaximandre, ne peut en aucune manière être considéré comme un disciple de ce dernier, que nous avons vu ne pouvoir être lui-même un disciple de Thalès. Il faut donc renoncer à l'opinion, communément reçue chez les anciens (2) et

(1) Chroniques d'Apollodore, dans Diogène, *Vie d'Anaximène*, II, 3.

(2) Cicéron, Plutarque, Diogène, etc. ; mais Aristote nomme toujours Anaximène après Thalès, auquel il se lie par les idées sinon par le temps et par l'enseignement direct. (V., par exemple, *Métaphysique*, I, 3.)

reproduite par les modernes, de l'existence d'une succession fidèle et régulière de philosophes anciens, semblable à ces écoles qui se constituèrent en Grèce durant la seconde période de la philosophie.

II. On sait que la méthode de Thalès consistait à chercher, parmi les éléments soumis à nos sens, celui que ses qualités rendent le plus propre à passer pour le fondement de tous les autres, pour le substract de leurs modifications et pour la cause de la vie dans l'univers. Ces propriétés que Thalès avait rapportées à l'eau, Anaximène les rapporta à l'air, et, comme lui, se fondant sur l'observation, il bâtit un système assez conséquent et déjà plus élevé. Il assimila l'esprit à l'air, en cela fidèle à sa langue et aux idées qui devinrent et restèrent si long-temps communes dans l'antiquité. De même, disait-il, que l'air qui est notre âme parcourt notre corps et le gouverne, de même aussi l'air universel parcourt l'univers et lui donne la vie (1). Cet air est infini dans son genre, c'est-à-dire qu'il ne reconnaît aucune limite; mais il est fini quant à sa qualité, différent par conséquent de *l'infini* d'Anaximandre, que nous avons vu être aussi *l'indéterminé* (2). Il est l'origine de toutes choses, et toutes choses retournent à lui après certaines évolutions; ainsi, comprimé, contracté en lui-même, l'air se fait terre, et le principe générateur soutient ce qu'il vient d'engendrer; de la terre ensuite naissent les autres éléments, et le ciel et les astres (3).

Anaximène paraît être le premier qui ait employé les mots *condensation* et *raréfaction*, pour rendre compte des phénomènes de la génération, bien que Thalès ait dû nécessairement comprendre ces phénomènes d'une manière analogue (4). Quoi qu'il en soit, une fois que la terre est formée, d'après Anaximène, une vapeur s'en exhale; puis cette vapeur se dilate et engendre le feu, et le feu en se météorisant compose les astres (5). A l'inverse,

(1) Ps-Plutarque, *Opinions des philosophes*, I. 3.

(2) Diogène, *Vie d'Anaximène*; Plutarque, dans Eusèbe, *Prépar. évang.*, I, 8; et Simplicius, *Physique*, I, comm. 6.

(3) Plutarque, ibid.; et Cicéron, *Académiques*, II, 37.

(4) Aristote et Théophraste dans Simplicius, *Phys.*, Comment., I, 32 et 41.

(5) Ps-Origène, *Philosophoumena*, c. 7. Cette vapeur est évidemment un intermédiaire entre le principe humide et le principe gazeux, eau sur la terre, air au-dessus et autour. Le terme grec se prête à ce double sens ([illegible]).

si l'air vient à s'épaissir les nuages se forment; s'il s'épaissit plus encore, la pluie s'en exprime et l'action du froid et du vent peut ensuite changer la pluie en neige ou en grêle (1). La terre même et les pierres peuvent de nouveau résulter de l'épaississement de l'air parvenu à son dernier degré (2); et l'air, ainsi transformé sans cesse, demeure dans un éternel mouvement qui produit la vie, tous les êtres, les dieux eux-mêmes (3). Ce sujet variable, qui compose tout de soi et par soi, est ainsi la substance des dieux et des âmes humaines; et les diverses qualités physiques qu'il revêt, le chaud et le froid, l'humide, le mouvement, qualités par lesquelles, d'invisible qu'il était naturellement pour nous, il devient apparent et sensible (4), ne sont encore que ses divers modes d'être en lui-même : dilaté il est chaud, resserré il est froid; et de là vient que nous soufflons nous-même l'un ou l'autre suivant que nous tenons la bouche ouverte ou les lèvres à demi serrées (5). En un mot, l'air est l'être unique dont toutes les qualites naturelles sont des manières d'être continuellement variables qui lui sont inhérentes : il est le vrai dieu d'Anaximène, suivant les interprétations libres d'une philosophie postérieure (6).

III. Nous avons indiqué de quelle manière Anaximène concevait la génération des météores. En général l'idée qu'il se formait du monde était fort élémentaire et assujettie, sans autres recherches, à l'hypothèse générale. Il croyait la terre plate, supportée par l'air comme une feuille, immobile à cause de sa largeur qui ne lui permet pas de diviser l'air et de tomber (7). Il en attribuait les tremblements à des éboulements intérieurs, causés par la chaleur, par la sécheresse, par l'humidité, par les secousses de l'air (8).

(1) Ps-Plutarque, *Op. des philos.*, III, 4.
(2) Simplicius, *Phys.*, I, comm. 6.
(3) Cicéron, *de Nat. deor.*, 1, 10; et Augustin, *Cité de Dieu*, VIII, 2. Cicéron dit que, suivant Anaximène, l'air est engendré; ce mot ne peut s'entendre que des transformations à la suite desquelles il se trouve reproduit.
(4) Origène, loc. cit.
(5) Plutarque, *Du Premier froid*, 3.
(6) Cicéron, loc. cit.
(7) Platon, *Phédon*, p. 280; Aristote, *de Cælo*, II, 13; et Ps-Plutarque, *Op. des phil.*, III, 15.
(8) Sénèque, *Quest. natur.*, VI, 10; et Ps-Plutarque, *Op. des phil.*, loc. cit.

Enfin le soleil, terre ignée de forme aplatie, et les astres en général, devaient être supportés, selon lui, par la circonférence solide et terrestre du ciel à travers laquelle se font jour les feux qui les composent (1). Mais tandis que les étoiles sont plantées comme des clous au cristal du ciel, les planètes en sont détachées et se meuvent ; le soleil doit même à son excessive rapidité la chaleur qu'il a acquise et qu'il nous communique (2) ; il est difficile de savoir, en l'absence de témoignages précis, ce qu'Anaximène pensait de la cause et de la nature de ces mouvements, ou ce qu'il entendait en enseignant que les astres ne se meuvent pas au-dessous de la terre, mais seulement autour (3) ; mais on peut penser que son système du monde ne fut pas en tout inférieur à celui de Thalès, puisqu'une bonne autorité lui attribue d'avoir enseigné la lumière empruntée de la lune et expliqué les éclipses de cet astre par l'interposition de la terre (4) : admirable découverte qui suppose une connaissance déjà très-étendue de l'ordre réel du monde, et qui ne fut communément reçue que beaucoup plus tard.

La philosophie d'Anaximène, bien qu'exposée dans un ouvrage écrit en prose, avec un style, avec un esprit sévères (5), ne dut cependant pas atteindre à un degré de précision et de développement qu'on ne rencontre dans les systèmes qu'à ces époques avancées où la langue est faite, où les idées circulent, où toutes les questions sont posées. Ce développement lui fut donné dans le siècle suivant par Diogène d'Apollonie, disciple d'Anaximène, et sans doute aussi auditeur de plusieurs autres maîtres. Mais avant d'aborder cette époque, nous devons présenter l'ensemble d'une doctrine empirique plus puissante, et portée tout d'un coup jusqu'à ses plus extrêmes conséquences, dans la philosophie d'un con-

(1) Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, II, 22, 23, 29 ; ibid., II, 11 ; et Stobée, *Eclog. phys.*, cap. 25.

(2) Stobée, ibid., ; et Plutarque, dans Eusèbe, *Prép. évang.*. I, 8, et *Op. des philos.*, II, 13.

(3) Diogène, Stobée, Origène, etc. Montucla pense qu'Anaximène repoussait par là l'idée d'un *dessous* pour la terre, et la croyait sphérique, comme Thalès (*Hist. des Mathém.*, t. I) ; mais ce dernier point est à peine soutenable.

(4) Eudème, cité par Théon de Smyrne.

(5) Diogène, *Vie d'Anaximène*, II, 3.

temporain d'Anaximène, de la fin du sixième siècle (1), d'Héraclite d'Éphèse en Asie-Mineure.

IV. Héraclite se vantait de n'avoir jamais eu de maître et de ne devoir la philosophie qu'à lui-même. Cependant une bonne tradition fait supposer quelques relations entre Xénophane et lui (2). En effet, sa physique et même ses idées les plus générales offrent des rapports évidents avec celles de ce sage. A l'exemple de Xénophane, Héraclite protestait contre l'esprit d'Homère, qu'il voulait à coups de bâton chasser des gymnases en compagnie d'Archiloque, et il manifestait la plus vive antipathie pour la religion vulgaire. « Les hommes, disait-il, font des vœux aux idoles, comme si » quelqu'un parlait aux maisons (3); ils se purifient quand ils » sont souillés de sang comme celui qui, taché de boue, se la- » verait dans la fange (4). » Ainsi qu'à Xénophane, le monde des sens ne paraissait à Héraclite qu'une perpétuelle illusion, et il donna tout son développement à cette doctrine de *l'écoulement perpétuel des choses* qui fut dès lors en Grèce immortalisée sous son nom. Suivant lui tout passe et rien ne subsiste, les choses de ce monde coulent comme un fleuve; et qui pourrait entrer deux fois dans le fleuve, lorsque l'onde chasse l'onde, que l'onde vient chasser à son tour? ainsi les choses naissent et périssent, elles sont et ne sont plus, et tout ce qui est sensible flue, de sorte qu'il ne puisse en exister de science (5). Cette vue du monde qu'il faut regarder comme le point de départ de la philosophie d'Héraclite, nous révèle jusqu'au fond de la pensée du philosophe; elle nous explique son amère misanthropie et la sombre amertume de ses paroles: « L'homme durant la nuit, dit-il, est bien près de la » lumière, il y touche; et cependant il est mort, éteint pour lui- » même; ainsi, vivant, il touche au mort pendant le sommeil; » éveillé il touche à celui qui dort (6). » Toujours sous la même

(1) Diogène, *Vie d'Héraclite*, IX, 1.
(2) Sotion, dans Diogène, *Vie d'Héraclite*, IX, 5.
(3) Clément d'Alex., *Admonit. ad gent.*, p. 33.
(4) Elias Cret., *ad Greg. Naz. orat.*, 23.
(5) Platon, *Cratyle*, p. 54 : Aristote, *Métaph.*, I, 6, *de Anim.*, I, 2 : Plutarque, *du Mot* εἰ *à Delphes*.
(6) Héraclite, dans Clément d'Alex., *Stromata*, p. 530, en adoptant une correction de Sylburge.

influence, il maudit la génération : « Ceux qui sont nés veulent » être vivants pour devenir morts et pour se reposer, et ils lais» sent des fils sur la terre pour devenir des morts à leur » tour (1). » Enfin, suivant lui, dans cet éternel mouvement des phénomènes, nous ne faisons à chaque instant que *vivre notre mort* et que *mourir notre vie*, tant que nous ne pouvons atteindre à quelque chose de durable et de constant (2).

V. Cette unité, au-dessus de la nature, Héraclite l'envisageait comme Xénophane lorsque la mobilité des choses terrestres lui faisait jeter les yeux vers le ciel. De plus que lui, il la regardait nettement comme le centre et l'origine de la raison et de toutes les apparences. Il l'appelait *raison divine et commune* (3); il lui accordait sagesse et beauté, disant qu'elle était à l'homme ce que l'homme est au singe (4); il voulait enfin que cette *unité, qui est sage*, ne fût pas nommée seule, mais qu'on l'appelât *Zeus* (5), et qu'on la regardât en même temps comme la *nature*, et comme le *séjour de l'homme* (6), et comme cette *intelligence à laquelle rien n'est caché parce qu'elle n'est jamais morte* (7). Ainsi, nous nous expliquons comment Héraclite a pu prétendre enseigner à ses prédécesseurs, à Hésiode, à Pythagore, à Xénophane et à Hécatée, que la seule sagesse consiste à connaître la volonté suivant laquelle les choses se gouvernent dans l'univers (8), bien que cette volonté ne fût que la loi du destin ou la fatalité (9). Il pensait en effet que l'homme, en tant que participant de la raison commune, n'a qu'à l'écouter parler en lui, à l'*attirer par inspiration*, pour devenir un être pensant et pour connaître la vérité des choses en communiquant avec elle (10).

Ainsi Héraclite, qui semble d'abord suivre Xénophane en

(1) Héraclite, dans Clément d'Alex. *Stromata*, p. 432.
(2) Philon, *Allégories de la loi*, I, sub fin., en modifiant l'interprétation syncrétiste de Philon.
(3) Sextus, *Adversus logicos*, I, 127, 129.
(4) Platon, *Hippias* (*grand*), p. 121.
(5) Clément d'Alexandrie, *Strom.*, p. 603.
(6) Alexandre d'Aphrod., *de Fato*, p. 164, Alde.
(7) Clément d'Alexandrie, *Pædagogus*, II, p. 196.
(8) Diogène, *Vie d'Héraclite*, IX, 1.
(9) Id., ibid., IX, 7.
(10) Sextus, loc. cit.

s'élevant de l'idée des illusions des sens à celle d'une suprême unité, s'en écarte ensuite d'une manière définitive en déterminant la nature de cette unité, en l'identifiant avec le tout, avec la nature, avec l'intelligence générale. Il y a plus, nous allons voir qu'Héraclite demeure Ionien et naturaliste en donnant à l'unité un fondement matériel qu'il appelle *feu*, et en la concevant comme le sujet de toutes les modifications et de tous les phénomènes. Ce que Thalès nommait *eau*, ce qu'Anaximène nommait *air*, et ce qui pour tous deux était le principe et le sujet de la vie, Héraclite le détermine encore plus clairement comme *vie*, en le caractérisant d'une manière à demi symbolique par l'élément le plus agité, le plus destructeur et le plus excitant pour tous les êtres. Quoique matériel encore, cet élément-principe est moins grossier que l'air d'Anaximène, qui lui-même est moins grossier que l'eau de Thalès; mais l'empirisme subsiste, parce que la matière et les organes des sens sont toujours regardés comme voie unique de la connaissance, et seuls moyens de communication avec l'être extérieur, et parce que les phénomènes règnent exclusivement dans le monde sans que la nature de l'esprit soit définie et distinguée. On peut dire même que l'empirisme se précise, et qu'il atteint ses plus extrêmes conséquences par la doctrine de l'instabilité absolue.

VI. Développons et prouvons ces assertions. Et d'abord le critérium de la connaissance est dans les sens, suivant Héraclite. Cette conclusion semble, il est vrai, contraire aux termes employés par le philosophe : « Les yeux, dit-il, et les oreilles sont de » mauvais témoins pour les hommes, quand elles appartiennent » à des âmes barbares. » Et ailleurs. « Le critérium de la vérité » est dans la raison, et non dans toute raison, mais dans la » raison divine et commune attirée en nous par inspiration (1). » Mais la première de ces sentences, qui seule est textuellement empruntée au philosophe, se borne à faire entendre que les âmes mal faites n'apprennent pas bien par les sens; ce qui s'accorde très-bien avec le matérialisme, et d'autant mieux que

(1) Sextus, *Adversus logicos*, I, 126 et 127. Les développements qui suivent sur la nature de la raison et ses rapports avec le tout sont encore empruntés à Sextus, 129-134.

l'âme est conçue comme plus matérielle; la seconde change absolument de sens quand on remarque que l'inspiration par laquelle est attirée la raison du dehors est matérielle et a lieu par la voie des sens. En effet, suivant Héraclite, lorsque les ouvertures de la sensation sont fermées et que nous dormons, l'âme qui est en nous se sépare de cette communauté d'être qu'elle a avec ce qui l'entoure; elle n'y conserve, comme une sorte de racine, que l'adhérence innée qu'elle y a par respiration; elle perd la force de souvenir qu'elle avait auparavant. Ainsi que des charbons, approchés du feu changent de nature et s'allument, éloignés s'éteignent, de même cette partie de ce qui nous entoure, qui habite dans nos corps, devient irraisonnable par le fait de la séparation, tandis que, par sa réunion innée, à travers les ouvertures, elle est de même espèce que le tout. Cette raison commune et divine, par la participation de laquelle nous sommes doués de pensée, est le critérium du vrai, de sorte que ce qui *paraît également à tous* doit être tenu pour vrai comme lui étant emprunté, et que ce qui n'*arrive qu'à quelques-uns* doit être réputé, par le motif contraire, indigne de confiance. « Et cependant, dit Héraclite, les hommes ne comprennent point, ni avant » d'avoir écouté ni après avoir écouté pour la première fois; ils » semblent ignorer, même en les sachant bien, ces paroles et ces » faits qui viennent de la raison commune, et que je déduis ici » en les divisant d'après leur nature, et en disant de chacun ce » qu'il est. Mais les autres hommes ne savent ce qu'ils font » pendant la veille, de même qu'ils oublient ce qu'ils ont fait » pendant le sommeil... La plupart vivent comme s'ils avaient » une sagesse propre! Cette sagesse n'est cependant que l'exposition du mode d'ordination du tout. En ce que nous avons de » commun avec le tout par mémoire, nous sommes dans le vrai; » et en ce qui nous est propre, nous nous trompons. »

On voit clairement par ce qui précède que la communauté d'être de la raison humaine et de la raison totale et divine, et leur demi-séparation pendant le sommeil, sont entendues au sens matériel et données comme physiquement réalisées. Si les organes des sens nous abusent, c'est dans leurs témoignages isolés, et non lorsque par eux le sens universel absorbe et envahit le sens indi-

viduel et le force de prononcer conformément à lui-même et à la vérité. Or, ce sens universel, c'est le feu qui en est le sujet : le feu, c'est-à-dire une sorte d'air ou de vapeur sèche (1), âme incorporelle et toujours coulante dont toutes choses sont faites (2), principe du monde *ordonné* et périssable que nous voyons, et ce monde lui-même dans son essence éternelle. Car *ce monde de toutes les choses, aucun des dieux, aucun des hommes ne l'a fait; il a été, il est et il sera le feu toujours vivant, s'allumant et s'éteignant avec mesure* (3). Il est un et multiple, il se sépare et se réunit sans cesse (4); tout se fait de lui et tout se résout fatalement en lui (5), de sorte que *toutes les choses soient quelquefois feu* (6). Il paraît au surplus qu'Héraclite ne regardait pas sa détermination de l'être en général comme parfaitement claire, puisqu'il disait que la nature de l'âme est une chose si profonde, qu'on ne peut rien définir, quelque voie que l'on suive (7), et qu'il l'assimilait aussi à une harmonie latente de toutes choses, lyre, arc tendu d'une extrémité du monde à l'autre (8): il faut donc en conclure que sous toutes les images de sa métaphysique, Héraclite cachait, ou plutôt qu'il révélait par elles, l'être et l'un, à la fois sujet et objet, matière et connaissance, acteur et phénomène, en un mot, celui qui est mû et se connaît, parce que *ce qui est mû connaît ce qui est mû* (9).

VII. Ces étranges paroles montrent dans le panthéisme d'Héraclite une plus grande préoccupation des modes de l'être que de l'être lui-même. Sans les modes, il ne concevait pas l'être ; de là ce feu toujours en mouvement et qui comme tel se connaît lui-même, c'est-à-dire connaît son mouvement. Effrayant système s'il n'eût été uni à l'idée d'une harmonie générale et d'une sagesse qui

(1) Sextus, *Adversus physicos*, II, 233 et I, 360 ; Stobée, *Eclog. physic.*, XIII ; et J. Philopon, *de Anima*, p. 7.

(2) Aristote, *de Anima*, I, 2. Le sens du mot *incorporel* dans ce passage n'exclut que les corps organisés et complexes.

(3) Héraclite, dans Clément d'Alex., *Strom.*, p. 599.

(4) Platon, *Sophiste*, p. 241, passage où Héraclite n'est qu'indiqué, mais très-clairement.

(5) Diogène, *Vie d'Héraclite*, IX, 7.

(6) Aristote, *Physique*, III, 5.

(7) Diogène, loc. cit.

(8) Plutarque, *de la Créat. de l'âme*, 27.

(9) Aristote, *de Anima*, I, 2.

gouverne. Mais sous ces mots encore c'est la fatalité qui se cache. Restaient pour Héraclite, comme pour les autres ioniens, ces divinités temporelles, différentes du dieu de la philosophie, et dont le monde est plein (1). Tous ces petits dieux sont engendrés comme le monde, et voici comment : d'abord, au sein de l'unité, il faut que la multiplicité éclate et qu'il se forme une opposition, puisque nous avons dit qu'Héraclite ne pouvait concevoir l'être sans les modifications, ou « le tout un sans les alternatives du » tout » (2). Ainsi donc « il faut dire qu'il existe une sorte de » guerre commune et d'opposition, et que toutes choses sont nées » de l'opposition » (3). Tout vient de la lutte, et la guerre est le maître du monde, et il n'y aurait pas de génération sans la guerre (4). Mais « ce qui s'oppose tend à l'accord » et « l'har- » monie résulte de l'opposition de l'unité à elle-même » (5) ; l'univers naît ainsi, non selon le temps, mais selon la pensée (6), c'est-à-dire, car cette sentence ne semble pas pouvoir être exprimée autrement, l'unité opposée à elle-même commence à penser, et le temps n'existe que par cette pensée, et suit ainsi la génération au lieu de la précéder comme dans les cosmogonies.

Mais ce n'est là que l'énoncé général de la génération ou de l'origine des phénomènes ; voici maintenant comment ils se produisent : du feu, ou de l'air, qui est l'essence primitive, l'ensemble se change en humidité, semence du *monde ordonné*, qu'Héraclite appelle la mer ; de la moitié de la mer se fait la terre et de l'autre moitié le Serpent, qu'il faut apparemment regarder comme le type primitif des animaux. En général la terre et le ciel se forment ainsi successivement, et Héraclite appelle ce mouvement de la génération *mouvement de haut en bas*. Mais un mouvement contraire et *de bas en haut* se manifeste aussi : « la mer s'épand et se mesure par une même » raison qu'avant de devenir terre, les éléments passent par les

(1) Diogène, *Vie d'Héraclite ;* Aristote, *De part. animal.*, I, 5.
(2) Philon, *Allégories de la loi*, II, init.
(3) Origène, *Contre Celse*, VI, p. 498, ed. lat.
(4) Plutarque, *de Isid. et Osirid.*, 25.
(5) Aristote, *Ethic. ad Nicom.*, VIII, 2 ; et Platon, *Banquet*, disc. d'Éryximaque.
(6) Stobée, *Eclog. phys.*, 25 ; Cf. Sextus, *adv. phys.* II, 216.

mêmes degrés en sens inverse (1); et dans les deux sens, ils naissent les uns des autres de la mort de ceux qui les ont précédés. Le feu vit ainsi la mort de la terre, l'air la mort du feu, l'eau celle de l'air et la terre celle de l'eau (2) : et voilà comment l'unité s'amuse à faire le monde (3).

Sans s'expliquer sur la nature du ciel, Héraclite imagine en lui de certains bassins dont la partie concave serait tournée de notre côté, et dans lesquels se rassembleraient les évaporations pures et ignées de la terre pour former ce que nous appelons les astres; et il explique les éclipses et les phases lunaires par de simples conversions de ces bassins à notre égard. Mais de même que des vapeurs sèches s'exhalent de la terre, de même aussi de la mer s'exhalent des vapeurs humides et ténébreuses. Suivant que les unes ou les autres viennent à l'emporter, le jour ou la nuit, l'été ou l'hiver règnent sur la terre, et les divers météores se forment (4). Cette théorie, à la fois simple et grossière, rappelle celle de Xénophane et nous fait voir Héraclite bien inférieur sous ce rapport, non-seulement aux philosophes de l'école italique, mais même à ceux de Milet, Thalès et Anaximène (5).

VIII. Il faut savoir maintenant quelle morale Héraclite déduit de sa doctrine; nous avons vu plus haut que l'âme, portion de ce feu universel qui est l'intelligence et la vie, devient irraisonnable par le fait de la séparation qui lui donne une nature propre. Aussi le philosophe dit ouvertement que *l'âme n'est pas raisonnable selon la nature* (6), que *le séjour humain est privé de la raison*, mais que le *séjour divin la possède* (7); en un mot, bien que divine au fond (8), l'âme doit s'ignorer et exister à peine tant qu'elle croit

(1) Diogène, *Vie d'Héraclite;* et Clément d'Alex., *Strom.*, p. 599.

(2) Maxime de Tyr, *Dissert.*, 25; Philon, *Incorr. du monde;* et Clément d'Alex., *Strom.*, p. 624, VI. Dans ces deux derniers passages, l'âme est nommée pour l'air.

(3) Proclus, *in Tim. Platon.*, pag. 103. En substituant au mot alexandrin *démiurge* celui d'*unité*, qui est plus exact.

(4) Diogène, *Vie d'Héraclite*, IX, 10 et 11.

(5) Il ne croyait pas le soleil plus grand qu'il ne paraît (V. Théodoret, *Thérap.*, disc. I), et il l'éteignait chaque soir, V. Platon, *République*, VI, p. 32.

(6) Philostrate, ép. 18.

(7) Origène, *Contre Celse*, VI, p. 492, éd. lat.

(8) Plutarque, *Quest. Platon.* I, et Clément d'Alex., *Strom.*, III, p. 215.

aux sensations de détail au lieu d'invoquer la raison commune; et les hommes doivent *demeurer morts lorsqu'ils ne savent ni espérer ni attendre* (1), et qu'*insensés ils écoutent la divinité comme l'enfant écoute l'homme* (2). Du reste, toutes âmes n'ont pas absolument la même nature : les unes naissent humides et se réjouissent de ce qui est une mort pour elles (3); les autres, d'une *lumière sèche*, sont les plus sages (4), et de là vient que *partout où la terre est sèche l'âme est aussi plus raisonnable et meilleure* (5). Cependant *il est au pouvoir de tout homme de se connaître lui-même et d'être sage* (6), parce que, sans doute, la communication avec le dehors demeure toujours ouverte et que la divinité peut toujours être appelée. L'état qui suit dans l'homme cette connaissance et l'acquisition de la philosophie, c'est l'état divin, c'est une stabilité au-dessus des choses variables du monde; par rapport à l'humanité c'est une souveraine quiétude, qui est le bien suprême (7), et qui se maintient grâce à l'exercice de la vertu, c'est-à-dire, à la tempérance et à la santé de l'âme (8). C'est au fond l'indifférence et la résignation.

On ne saurait autrement interpréter ce qui paraît incertain, à pareille distance, dans la morale d'Héraclite, car le panthéisme n'a jamais produit, même de nos jours, d'autres conséquences. Une tendance politique très-marquée résultait aussi chez Héraclite de son mépris de la vie et des hommes; il était ennemi de la démocratie, et sa doctrine de l'unité trouvait encore là une application : *c'est loi et force que d'obéir à un seul* (9). En présence de ces résultats, et si l'on pense qu'Héraclite ne pouvait attacher qu'à la seule morale, ou science de la vie, une grande importance entre les autres sciences, on ne s'étonnera pas que parmi les titres vulgaires donnés à son livre par la tradition, ceux-ci nous

(1) Clément d'Alex., *Strom.*, III, p. 532.
(2) Origène, loc. cit.
(3) Porphyre, *de antro nymph.*, 9.
(4) Galien, *quod anim. mor. temper. corp. seq.*, I, p. 346, Basil.
(5) Philon, dans Eusèb., *Prépar. évang.*, VIII, 14.
(6) Stobée, *sermones*, V, 119.
(7) Clém. d'Alex., *Strom.*, II, p. 417.
(8) Stobée, *sermones*, III, 84.
(9) Clém. d'Alex., *Strom.*, p. 603.

soient aussi parvenus : *Moyen de bien conduire sa vie* et *Science des mœurs, renfermant une règle de conduite universelle* (1).

L'obscurité proverbiale de l'ouvrage d'Héraclite, obscurité qui fit le désespoir des grammairiens dans l'antiquité (2), et qu'il faut attribuer à la sombre humeur de l'écrivain, autant qu'à la sublimité du sujet et à l'imperfection de la méthode et de la langue philosophiques, n'en diminua nullement la célébrité. Une école active et nombreuse s'attacha tant à la commenter qu'à en propager la doctrine : des stoïciens qui professaient le panthéisme du feu, des sceptiques qui trouvaient, dans le dogme de l'existence des contraires au sein de l'unité d'un même sujet, une conséquence de leur propre doctrine (3), avant eux une foule de sophistes d'Éphèse et même des philosophes sérieux qui soutenaient l'opinion de la mobilité universelle (4), composèrent l'école d'Héraclite dans l'antiquité et la représentèrent à toutes les époques.

IX. Mais ici nous touchons au siècle des sophistes et au commencement du scepticisme ; nous nous éloignons de la vraie doctrine d'Héraclite. Il faut se rappeler en effet que dans cette doctrine la thèse de l'instabilité des choses est balancée par celle d'une raison commune et immuable, et celle de la fatalité par celle de l'ordre, de l'harmonie, de la mesure, suivant lesquels s'allume et s'éteint le feu éternel. Cette raison commune fait déjà penser à la vraie méthode philosophique qui plus tard se fixa comme théorie des idées ; et derrière ce feu mesuré c'est Zeus ordonnateur qu'on devine. Voilà ce qu'Anaximène avait sans doute ignoré et ce que son disciple Diogène envisagea comme Héraclite.

Diogène, né à Apollonie, en Crète, vécut à l'époque où les systèmes, jusque-là constitués dans l'isolement, commençaient à s'enquérir les uns des autres. Il visita Athènes, où l'esprit philosophique tendait à se centraliser (5), et il fut le dernier des *natu-*

(1) Le grammairien Diodote (dans Diogène) regardait même la physique comme la partie accessoire de ce livre. (V. *Vie d'Héraclite*, IX, 12 et 15.)

(2) Diogène, *Vie d'Héraclite*, IX, 12, et Sextus, *Adversus grammaticos*, 13.

(3) Diogène, IX, 16 ; Enésidème dans Sextus, *Hypotyposes*, I, 210.

(4) Platon, *Théétète*, p. 142. Cratyle, un des maîtres de Platon, poussait si loin cette opinion, qu'il ne croyait pas que l'on pût, même une seule fois, traverser le même fleuve. Il levait le doigt pour exprimer symboliquement sa doctrine. V. Aristote, *Métaph.*, III, 5.

(5) Diogène, *Vie de Diogène d'Apollonie*, IX, 57.

turalistes ioniens, de ceux du moins qui voyaient dans la nature un être unique, matériel et vivant (1). Le sujet qu'il établit pour fondement des phénomènes de la vie c'est l'*air* d'Anaximène ; sans doute aussi le caractérisa-t-il quelquefois comme feu pour l'explication de certains phénomènes, à peu près comme Héraclite donnait à son feu les propriétés de l'air ; du moins il est des traditions qu'on ne saurait expliquer autrement, et qui nomment le principe de Diogène un intermédiaire entre ces deux éléments (2).

Diogène avait écrit plusieurs ouvrages, un entre autres sur les météores, et sur le principe en général, et sur la nature humaine ; puis un livre qui contenait sa polémique contre les *naturalistes sophistes*, c'est-à-dire, apparemment, contre les héraclitéens et contre les partisans de la pluralité des principes ; enfin un traité *de la nature*, qui se conserva jusqu'au sixième siècle de notre ère (3), et dont quelques fragments nous ont été transmis.

X. Diogène commençait par établir la nécessité de *poser un principe indubitable avant d'entreprendre un discours quelconque, puis d'en présenter une interprétation simple et grave* (4). En effet le philosophe s'efforçait d'abord de prouver l'existence d'un être unique, dont tous les autres seraient des modifications. Cette vérité établie signalait, à la fois, la cause de l'univers et le principe de la science. Diogène démontrait qu'il ne peut exister qu'un seul *sujet naturel*, en faisant voir que *si toutes choses n'étaient pas d'une seule* il n'y aurait ni action ni passion réciproques dans le monde (5) : « Il me paraît, disait-il, que l'univers, pour » appeler ainsi toutes les choses qui sont, se change par lui- » même et demeure le même ; et cela est évident, car s'il y avait » plusieurs êtres en ce monde, ici l'eau, là la terre, et les autres » qui semblent y être, et si chacun d'eux était autre, autre qu'un » autre par sa propre nature, et si jamais il ne se transformait » et ne se faisait autre, il ne pourrait pas se mêler aux autres, » ni les aider, ni leur nuire. Les plantes ne germeraient pas ; les

(1) Simplicius, *Physique*, I, 6.
(2) Nicolas de Damas et Porphyre, dans Simplicius, *Physique*, I, 6 et 32.
(3) Simplicius, *Physique*, I, 6.
(4) Diogène de Laërce, loc. cit.
(5) Aristote, *de Generatione et corruptione*, I, 6.

» animaux et les autres choses ne seraient pas engendrés. Il faut » donc que l'être soit constitué de manière à être le même, et » que les autres choses, changées par lui, deviennent autres que » lui, puis retournent en lui (1). »

L'air que nous respirons est la partie la plus subtile, il est aussi le principe de toutes les choses ; et à cause de cela même il connaît et il est le moteur de l'âme : comme le premier des êtres, il doit connaître les autres, et comme le plus subtil, il doit posséder la force motrice (2). Diogène attribuait donc l'intelligence à l'air son principe ; il le concevait comme régulateur des choses ; et, sous ce rapport, on peut penser que le philosophe subissait l'influence d'Anaxagore, son contemporain, et peut-être l'un de ses maîtres (3). Mais Anaxagore, nous le verrons plus tard, ouvrit une ère nouvelle en distinguant l'intelligence du sujet matériel. Quoi qu'il en soit, « sans intelligence, disait Diogène, il ne » pourrait pas arriver qu'il y eût une mesure en toutes choses : » hiver et été, nuit et jour, vent, pluie et beau temps ; car si » quelqu'un veut songer à ces choses et a toutes les autres, il » trouvera qu'elles sont avantageusement disposées. Et que ce » soit de l'air que les hommes et les animaux tiennent la vie, » l'âme et la pensée, il en est de grands signes : l'homme et les » animaux qui respirent vivent d'air, et l'air est pour eux l'âme » et la pensée... et quand il se retire, ils périssent et la pensée les » abandonne... Il me semble que ce qui a la pensée, c'est l'air, » ainsi nommé parmi les hommes, et que toutes choses sont par lui, » et qu'il leur commande ; il me semble que tous les usages viennent » de lui, qu'il se mêle à tout, qu'il dispose tout et qu'il est en tout, » et qu'il n'existe rien de un qui ne participe de lui (4). »

XI. Diogène déduisait des modes de l'air, ou, plus exactement, des *tropes*, c'est-à-dire des conversions, changements, et transformations intimes qui se réalisent en lui, toutes les variétés du monde : « Il existe plusieurs tropes de l'air lui-même et de la » pensée ; car l'air est polytrope, plus chaud et plus froid, plus » sec et plus humide, plus tardif et plus vite ; et il y a en lui

(1) Simplicius, *Physique*, I, 32.
(2) Aristote, *de anima*, I, 2.
(3) Simplicius, *Physique*, I, 6.
(4) Id., ibid., I, 32.

» beaucoup d'autres variations infinies d'organisation intérieure » et extérieure (1). » Il est probable que Diogène faisait correspondre comme Anaximène les principaux de ces modes à un état variable de densité ou de dilatation de l'air ; du moins c'est à ces dernières modifications qu'il attribuait la formation du monde physique. Là où l'air, à la suite de son éternel mouvenent, se trouva plus dense, il se fit, selon son opinion, certaines *convolutions*, et là où il se trouva plus rare, à la partie supérieure, sa substance plus légère composa le soleil (2). Diogène pensait qu'il existe ainsi des mondes sans nombre et un vide infini (3) ; infidèle en cela à la doctrine ordinaire des Ioniens, et certainement influencé par Leucippe, qu'on lui donne aussi pour maître (4). Il plaçait la terre, ronde et oblongue, au centre du monde, et, tandis que sa masse a été constituée par la chaleur, il croyait que le froid a déterminé la solidité de sa circonférence (5). Nous devons trouver là, peut-être, une explication plus étendue de la *convolution* à laquelle Diogène rapportait l'origine de la terre. Un air plus froid pouvait bien avoir, suivant lui, entouré, resserré et maintenu une masse d'air igné; et le feu qui existe encore sous nos pieds pouvait servir au philosophe, comme à quelques-uns de ses prédécesseurs, à expliquer certains phénomènes terrestres. Diogène regardait enfin les étoiles à la fois comme des pierres spongieuses et comme les centres des exhalaisons ignées du monde ; il croyait que, en mouvement comme elles autour de la terre, certaines pierres obscures étaient sujettes à rencontrer sa surface, et à la heurter dans le cours de leur révolution ; il fixait ainsi l'origine de ces pierres tombées du ciel, déjà très-connues en Grèce à cette époque (6).

XII. Passons maintenant du système du monde à la physiologie. Du changement continuel de l'être et de l'infinité de ses *tropes*,

(1) Id., ibid. Nous rendons ainsi deux mots dont l'un, au sens propre, signifie *volupté*, et l'autre *couleur* (ἡδονῆς καὶ χροιῆς). Nous croyons cette extension permise; mais nous la signalons à cause de ce que les termes grecs ont d'ailleurs de caractéristique.

(2) Plutarque, dans Eusèbe, *Prépar. évang.*, I, 8.

(3) Id., ibid., et Diogène Laërce, loc. cit.

(4) Simplicius, *Physique*, I, 6.

(5) Diogène de Laërce, loc. cit.

(6) Stobée, *Eclog. physicæ*, c. 25, p. 53.

Diogène déduisait l'existence nécessaire d'une foule d'animaux « qui ne se ressemblent ni par l'espèce, ni par la nourriture, ni » par l'intelligence. » Tous ces animaux participent de l'air, mais d'une manière différente : « Tous, par le même air, vivent, » voient et entendent, et ils tirent de lui leurs pensées propres. » Leur âme est une seule et même chose : « un air plus chaud que » celui du dehors, dans lequel nous sommes, mais beaucoup » plus froid que celui du soleil ; » et cette chaleur diffère de l'un à l'autre sans différer beaucoup; d'où analogie entre les divers êtres, sans similitude parfaite (1). Tous les animaux possibles respirent, même les poissons : ceux-ci émettent l'eau par les branchies, et ils attirent, au moyen du vide qui se fait dans leur bouche, l'air contenu dans l'eau qui les entoure; s'ils meurent quand on les plonge dans l'air, c'est parce qu'alors ils respirent à l'excès (2). En général, l'intelligence a lieu chez les animaux, parce que l'air embrasse avec le sang le corps tout entier à l'aide des veines qui en parcourent toutes les parties. Ces veines se centralisent dans le ventricule gauche du cœur, organe plein d'esprit et siége principal de l'âme. Lorsque le sang se répand dans le corps et remplit les veines, s'il repousse l'air vers la poitrine et l'estomac, le sommeil commence; mais si l'air vient à manquer partout dans les veines, la mort s'ensuit (3). C'est cet air qui, d'autant qu'il est plus pur et plus sec, possède chez les animaux une intelligence plus grande ; qui humide, au contraire, comme dans la satiété, l'ivresse ou le sommeil, s'endort et s'abrutit (4). Plus l'air se mêle au sang, plus celui-ci est léger, et le plaisir résulte de cet état du corps, tandis que la douleur se produit lorsque l'air abandonne le sang qui devient alors plus faible et plus épais (5). L'air, enfin, éprouve seul toutes les sensations, grâce à sa présence dans les organes, c'est-à-dire dans les veines qui les traversent. L'ouïe se produit lorsque l'air de la tête

(1) Simplicius, *Physique*, I, 32.

(2) Aristote, *de Respiratione*, c. 2. Comme s'il y avait de l'air dans l'eau, dit Aristote, et comme si un animal terrestre était jamais mort par excès d'air!

(3) Aristote, *Hist. des animaux*, III, 2, et Ps-Plutarque, *Op. des phil.*, IV, 5, V, 33. Diogène avait donné une anatomie des veines, qu'Aristote reproduit au long au passage cité. Cf. Littré, Œuvres d'Hippocrate, *introd.*, p. 204 et 18.

(4) Théophraste, *de sensu*, 44.

(5) Id., ib., 42.

est agité par la voix ; l'odorat naît de la conformité de l'air autour de l'encéphale avec les odeurs qui y parviennent ; le goût, de la présence de l'air dans les veines qui aboutissent à la langue et de l'aspiration qui a lieu à travers elle comme à travers une éponge (1). Ainsi, la sensation et l'intelligence ont lieu à divers degrés chez les animaux, mais il n'en est pas qui aient l'entendement aussi vif que l'homme, parce que leur tempérament épais les prive de raison et de sentiment, comme il arrive parmi nous aux furieux et aux fous (2).

§ II.

ÉCOLE RATIONALISTE. — PREMIÈRE SECTION : UNITÉ IMMOBILE DE L'ÊTRE. — PARMÉNIDE, MÉLISSE ET ZÉNON D'ÉLÉE.

I. Ainsi, la plus ancienne école empirique et la plus ancienne conception du monde, suivant l'ordre des temps et de la pensée, demeurèrent les mêmes à peu près durant un siècle et demi, depuis Thalès jusqu'à Diogène. Cette école atteignit seulement une précision plus grande quant à la détermination des facultés et des modes de l'être ; elle acquit plus de conscience de sa propre doctrine. Nous verrons la seconde école empirique, issue d'Anaximandre, accomplir son développement original pendant la même période, puis se placer à côté de la première, et même se mêler à elle, à Athènes, au milieu du cinquième siècle, au moment de la rencontre de toutes les directions de la pensée grecque et de l'influence réciproque de toutes les doctrines. Avant cette époque, nous devons aborder à son origine chacune des grandes idées qui formèrent ces diverses doctrines. Nous devons nous placer à chaque centre isolé d'ébranlement, et suivre chaque mouvement spontané, sans acception de temps, jusqu'à l'instant de la rencontre et du choc. Ainsi, quoique le rationalisme absolu de l'école d'Élée, tel qu'il se constitua dans l'esprit de Parménide, à la suite des leçons de Xénophane, soit postérieur à l'empirisme de Thalès et à celui d'Anaximandre, il ne l'est pas ou ne l'est

(1) Théophraste, *de Sensu*, 39, et Ps-Plutarque, *Op. des phil.*, IV, 16 et 18.
(2) Ps-Plutarque, ibid., V, 20.

que peu à celui de leurs disciples les plus puissants et les plus rigoureux. Dès lors, la marche de ces deux doctrines est collatérale, et nous pouvons les opposer sans difficulté l'une à l'autre, comme si leur origine était contemporaine. Nous opposerons donc Parménide à Héraclite, puis Philolaüs à Empédocle, et Démocrite à Anaxagore.

Ce qui distingue tout d'abord des autres philosophies de l'antiquité la philosophie de Parménide, c'est qu'elle déclare une guerre ouverte, irréconciliable, entre le témoignage des sens et celui de la raison. Héraclite et d'autres empiriques avouaient sans doute, et ils exagéraient, les erreurs des sens ; mais leur philosophie restait au fond tributaire de ces illusions, qu'ils croyaient repousser, et ne faisaient que signaler ; ignorants encore dans l'art de consulter la pensée, de l'isoler de toute connaissance antérieure, enfin de dépouiller les idées et de les présenter dans leur immatérielle généralité, ils ne pouvaient s'élever que par le mysticisme, par une croyance sans raison, au-dessus d'un matérialisme dont ils ne se dégageaient même pas alors. Parménide, plein de mépris pour les sens, pour les connaissances particulières et pour les opinions humaines, les attaque et les renverse, armé d'une doctrine purement rationnelle, qui, par sa simplicité toute primitive, a, dans son opposition même, une singulière analogie avec la doctrine de l'unité des plus anciens empiriques.

II. Parménide d'Élée est certainement un disciple de Xénophane (1). Ses relations à peu près certaines avec les pythagoriciens (2) expliquent chez lui une méthode rationaliste plus marquée que chez son maître, et qu'il porta même à un degré de rigueur inconnu à l'école pythagoricienne. Son âge est fixé par Platon à deux générations avant Socrate (3) ; et, malgré quelques données contraires, il est impossible de le croire plus récent ; il nous suffit, au reste, que Parménide soit étranger à l'Attique et antérieur, au moins par la formation de son esprit, à l'époque de la fusion des idées en philosophie. La méthode de Parménide est

(1) Aristote, *Métaphysique*, I, 5, et Sextus, *Adversus logicos*, I, 111.

(2) Sotion dans Diogène, *Vie de Parménide*, IX, 21 ; Strabon, *Géographie*, VI, et Proclus, *op. ined.*, Cousin, tome IV, p. 5.

(3) Platon, *Parménide*, p. 5 et 6. Platon confirme ailleurs son propre témoignage.

en quelque sorte gravée dans l'ordre même et dans la distribution de son poème. Ce poème, que les anciens ont sévèrement jugé sous le rapport de sa forme (1), présente en effet un frappant contraste avec les anciens vers héroïques de la Grèce, et ce contraste se marque fortement dans le poème lui-même. En effet, le début tout homérique, ou plutôt les images grossières, quelquefois insignifiantes et plates, on peut le dire, que la tradition poétique de l'Ionie impose, en vertu de l'habitude, aux premiers vers de Parménide, forment une étrange opposition avec la sévérité dorienne, avec la dialectique aride et serrée qui saisit ensuite et étreint le lecteur. Les noms des divinités semblent jetés dans ce début comme par manière d'acquit et comme certains poètes d'un autre siècle pourraient le faire encore dans le nôtre. Le fond de la pensée est cependant approprié à l'objet du poème : des vierges, des filles du soleil, qui ont abandonné la nuit pour la lumière, et rejeté les voiles de leurs têtes, conduisent l'ardent poète au milieu du royaume de l'éther, à la porte du jour, et jusqu'au sein des secrets divins. C'est là que la déesse *Dikè*, la fatale Justice, révèle au mortel privilégié et la vérité absolue et les opinions incertaines :

Salut, car ce n'est pas une mauvaise destinée qui t'a poussé à suivre
Cette route, hors des sentiers battus par les hommes ;
C'est Thémis, c'est Dikè ; il faut donc que tu pénètres toutes choses,
Et les immuables entrailles de la vérité qui convainc,
Et les opinions des mortels qui n'enferment pas la vraie conviction (2).

De là la division du poème : une première partie se rapporte aux *choses de la vérité*, une seconde aux *choses de l'opinion*. Or, le traité de la vérité s'adresse à la raison ; il condamne le témoignage des sens :

Mais toi, éloigne ta pensée de cette voie de recherche :
Que la coutume ne te pousse pas, dans la route aux nombreuses expériences
A te servir de l'œil qui ne voit pas, et de l'oreille retentissante,
Ou de la langue ; examine avec ta raison cette preuve savante
Émanée de moi (3).

Et le traité de l'opinion, quand il arrive à son tour, ne s'annonce lui-même que comme un pur mensonge :

(1) Cicéron, *Académiques*, II, 23 ; Plutarque, *De la Manière d'entendre les poètes*, 12.
(2) Sextus, *Adversus logicos*, I, 111.
(3) Sextus, loc. cit.

Ici se terminent la raison qui convainc et la pensée
Sur la vérité : apprends maintenant les opinions des mortels,
En écoutant l'harmonie trompeuse de mes vers :
Ils ont décidé d'imposer des noms à deux formes, etc. (1).

Et continuant, toujours sur ce ton, Parménide ne prétend enseigner dans sa physique que la pensée de l'homme et non la vérité. Il descend dans le royaume de l'illusion, il consent même à le faire connaître, mais sans se tromper jamais lui-même et sans oublier où il est, à qui il s'adresse et quelle est la mesure de son nouveau système. Cette mesure est dans les sens, celle du premier était dans la raison.

III. Passons maintenant à l'argumentation de Parménide, c'est-à-dire à l'exposition de la doctrine de la vérité.

Le nœud de cette doctrine est dans l'*existence de l'être* et la *non-existence du non-être*; le principe et la preuve se tirent de la pensée et de la parole, qui en est le signe. Il est impossible, en effet, de concevoir le non-être ou de l'exprimer en paroles, puisque la pensée même et la parole le posent comme n'étant pas ; il n'est donc permis ni de considérer l'être comme n'étant pas et le non-être seul comme étant, ni de considérer l'être et le non-être comme une seule chose et comme une chose différente à la fois. Mais l'*être est* et le *non-être n'est rien* (2). De cette première thèse résulte déjà l'identité de l'être et de l'unité (3); puis l'impossibilité du changement de l'être s'en conclut, et Parménide l'établit ainsi qu'il suit :

Dans cette seule parole, une voie
Demeure ouverte : *il est ;* et dans cette voie sont des signes
Très-nombreux que l'être est inengendré, impérissable,
Tout entier d'une seule espèce, immobile et égal,
Qu'il n'était ni ne sera, puisqu'il est maintenant, à la fois tout,
Et un, et continu. Quelle naissance en effet lui chercheras-tu?
D'où, comment le feras-tu croître? Du non-être? Je ne te laisserai
Ni le dire, ni le penser; car le non-être n'est ni dicible ni pensable,
Puisqu'il n'est pas. Et quelle nécessité l'aurait poussé
Plus tard ou plus tôt à commencer à naître du néant?...

Et puis comment l'être viendrait-il à exister et comment serait-il engendré?
S'il est engendré, il n'est pas, ni s'il doit commencer à être un jour;
Ainsi s'écroulent et la naissance et la mort inadmissibles.

(1) Simplicius, *Physique*, I, 6.
(2) Platon, *le Sophiste*, p. 222, et Simplicius, *Physique*, I, 25.
(3) Simplicius, *Physique*, I, 25 et 23.

L'être n'est pas divisible, puisqu'il est semblable tout entier;
Pas de partie meilleure en lui qui empêche sa continuité,
Pas de partie plus mauvaise; mais il est tout plein de l'être;
Et de la sorte il forme un tout continu, parce que l'être touche à l'être.
Ainsi l'être est immuable dans les limites de ses grands liens...
Il reste le même dans le même et il demeure en soi;
Et ainsi il se tient ferme, car une puissante nécessité
L'enferme dans les liens du fini et le presse tout autour;
Aussi n'est-il pas juste que l'être soit sans fin,
Car il est ce qui ne manque de rien, et le non-être manquerait de tout (1).

Le fini suprême est donc ainsi accompli,
Semblable à une sphère bien arrondie de toutes parts,
Du centre projetant des rayons égaux en tout sens; et que quelque chose de [plus grand
Ou de plus petit, ici ou là, se trouve, cela n'est pas possible;
Car le non-être n'est pas, pour l'empêcher de s'unir
En un seul semblable, ni l'être n'est tel qu'il puisse être vide de l'être,
Ici plus et là moins; mais il est tout entier invariable
Et il demeure partout égal dans ses limites (2).

En résumé, partant de l'idée pure et simple de l'être, affirmant l'impossibilité de l'existence réelle du principe négatif, Parménide conclut à poser un être unique, partout identique à lui-même, qui ne naît, ni ne meurt, ni ne change, ni ne se divise. Cet être est parfaitement fini, parfaitement déterminé, et par l'idée que nous en avons et en lui-même, puisqu'il embrasse tout et que, par sa propre nature, il demeure enfermé dans de symboliques limites. Ainsi la rigueur philosophique fait franchir à Parménide ce pas devant lequel Xénophane s'était arrêté en refusant de poser l'immobilité de l'être, de peur de l'anéantir, et de l'affirmer comme fini, de peur d'établir par là même un autre être hors du premier. Parménide affirme l'immobilité, parce qu'elle résulte de l'idée de l'être absolu, et la finitivité, parce que, hors de l'être, il n'est rien, et que l'être se limite lui-même (3).

IV. Cependant, comme tout philosophe est obligé d'expliquer non-

(1) Simplicius, *Physique*, I, 31. Nous ne cherchons pas à suivre l'ordre qu'on a tant bien que mal restauré pour les vers de Parménide, mais seulement l'ordre de la pensée.

(2) Id., ibid.; et Platon, *le Sophiste*, p. 248.

(3) La finitivité de l'être, selon Parménide, est prouvée par de nombreux témoignages. Voyez Aristote, *Métaph.*, I, 5. Au surplus l'idée de l'infini comme les anciens l'avaient conçue ne pouvait s'accorder avec l'idée de l'unité rationnelle. Voyez aussi Simplicius, *Physique*, I, 25. — Le traducteur français des fragments de Parménide, M. Riaux (*Essai sur Parménide*, 1840, p. 212 et 218), a commis une erreur considérable à ce sujet. Nous suivons des textes meilleurs d'après M. Brandis et MM. Ritter et Preller.

seulement le *comment*, mais aussi jusqu'à un certain point le *pourquoi* de sa doctrine, Parménide en appelle à la nécessité pour expliquer la nature de l'être et ses limites. Les choses sont telles parce qu'elles sont telles; voilà ce que représente l'antique idée de la fatalité, ainsi mise en œuvre dans un système philosophique, et cette idée a le même sens dans la doctrine de l'unité de Thalès et dans celle de Parménide. Aussi la nécessité, que nous avons vue signalée comme la puissance qui *enserre l'être* et qui l'*enchaîne dans les limites du fini,* se représente encore dans d'autres passages du poème ; il est vrai qu'elle n'est pas toujours une force fatale, mais plutôt une justice par laquelle est ce qui doit être. *Dikè*, dit le poète, « ne relâche pas les liens de l'être » de manière à ce qu'il puisse naître ou périr. » Et ailleurs : « Le » destin a enchaîné le tout dans l'immobilité.» Il nous reste maintenant, pour compléter le système général de Parménide, à expliquer la nature de la pensée et ses rapports avec l'unité, qui en est l'objet. Cette nature est la même que celle de l'unité, et ces rapports sont ceux de l'identité; sans cela la multiplicité s'imposerait au système. *La pensée,* dit en effet Parménide, *est la même chose que l'être* (1) ; et il développe ainsi son idée :

C'est même chose que penser et ce pour quoi la pensée existe;
Car, sans l'être dans lequel il est énoncé,
Tu ne trouveras pas le penser; et rien n'est ni ne sera
Autre que l'être et hors de lui (2).

Ce pourquoi la pensée existe, ou ce dont une pensée est, c'est l'objet de la pensée, comme nous dirions aujourd'hui; et, puisque l'être est un et immobile, il faut que la pensée de l'un soit la même que l'un. Ainsi la pensée périt avec tout le reste des phénomènes, en se plongeant dans l'identité de l'un et de l'être.

V. Forcé, comme le dit Aristote, d'expliquer les apparences et d'admettre la pluralité donnée par les sens en même temps qu'il admet l'unité rationnelle, Parménide concède une physique à l'opinion des hommes, et il établit pour la fonder deux principes sensibles, le chaud et le froid, ou le feu et la terre, dont l'un se

(1) Plotin, *Ennéades*, v, 1; et Clément d'Alexandrie, *Stromata*, vi, p. 627.
(2) Simplicius, *Physique*, loc. cit.

rapporte à l'être, l'autre au non-être (1). C'est l'intervention du non-être et celle de la dualité qui détruisent à sa base ce système de l'illusion. Parménide le déclare lui-même, en commençant son traité de l'opinion :

Les hommes ont décidé d'imposer des noms à deux formes
Dont l'une n'est pas indispensable, et en nommant celle-ci ils ont erré.
Ils ont distingué deux corps opposés et leur ont appliqué des signes
Séparés les uns des autres : d'une part, le feu éthéré de la flamme,
Doux, très-léger, partout identique à lui-même,
Et différent de l'autre corps ; d'autre part, en elle-même aussi,
La Nuit qui lui est opposée, corps épais et lourd (2).

et auparavant déjà, en traitant de la vérité il avait protesté contre les *noms que porte le tout*, noms, dit-il,

Imposés par les mortels qui regardent comme choses vraies
La naissance et la mort, et l'être et le non-être,
Et le changement de lieu et les variations brillantes des couleurs (3).

Mais enfin les deux principes énoncés peuvent servir à systématiser toutes les apparences sensibles, et tel était l'objet de la physique de Parménide. Sous chacune de ces entités, le chaud, le froid, une série de propriétés naturelles venaient se grouper : d'une part, le lumineux, le subtil, le léger et le mou; de l'autre, le ténébreux, le dense, le lourd et le dur (4). L'un pouvait donc être nommé feu, l'autre terre, et ce sont là les noms adoptés par les compilateurs, d'après Aristote. Avec ces deux éléments et par leur mélange, Parménide expliquait les phénomènes (5). Le premier servait particulièrement de cause et d'agent, le second de matière passive (6) ; celui-là était conçu comme doué de la vertu de séparer, celui-ci de celle d'unir (7) ; et, si nous nous rappelons qu'Aristote assimile l'un à l'être, l'autre au non-être, nous penserons que Parménide considérait la matière inerte comme une sorte de fiction, tandis qu'il accordait une réalité phénoménale au feu actif et vivant (8). Ainsi la doctrine de l'opinion se rappro-

(1) Aristote, *Métaphysique*, I, 5, et *Physique*, I, 5.
(2) Simplicius, *Physique*, I, 5.
(3) Id., ibid., I, 31.
(4) Id., ibid., I, 6.
(5) Plutarque, *Contre Colotès*, XIII.
(6) Théophraste, dans Alexandre d'Aphrodisée, *Commentaire de la métaphysique*, I, 28.
(7) Aristote, *de Generatione et corruptione*, II, 9.
(8) Alexandre d'Aphrodisée, *Commentaire de la métaphysique*, I, 35.

chait du système d'Héraclite et de celui d'Empédocle, que nous connaîtrons bientôt, c'est-à-dire qu'elle ne différait pas essentiellement du système général des empiriques.

Voici comment Parménide conçoit l'arrangement du monde : au centre il place la terre, sphérique, également éloignée des sphères qui l'entourent, et, par suite, en repos, parce qu'il n'y a pas de raison pour qu'elle chancelle d'un côté plutôt que d'un autre (1). L'air qui entoure la terre a été extrait d'elle par une violente secousse; la lune, qui est au-dessus, est un mélange d'air et de feu; puis vient l'étoile du matin, la même que l'étoile du soir; puis le soleil, feu moins mélangé, qui, de même que la lune, a été séparé à l'origine du *cercle de lait,* ou voie lactée, comme d'un mélange de l'élément subtil et de l'élément grossier; au-dessus du soleil sont les étoiles, dans ce feu appelé ciel, qui a la solidité d'un mur (2), et que la nécessité enchaîne afin qu'il maintienne les astres dans leurs limites (3) ; l'éther enfin est au-dessus de tout (4). Ainsi les deux principes élémentaires sont réunis dans leur pureté aux deux extrémités de l'univers, que l'on peut assimiler dans son ensemble à un système d'orbes ou couronnes qui s'enveloppent les unes les autres. La plus extérieure, qui est le ciel, est faite d'élément subtil; la plus intérieure, qui est apparemment la terre, est faite de l'élément grossier; et entre elles sont les couronnes mélangées des deux éléments (5). Cependant l'élément obscur et dense n'étant envisagé que négativement ainsi que nous l'avons vu, le feu doit le traverser et le vivifier par son action divine (6); aussi Parménide dit-il que *tout est plein en même temps de lumière et de nuit* (7); et quand il parle des orbes les plus étroits, il les peint comme composés d'un *feu grossier*, tandis que les derniers tout à fait sont *composés de nuit avec une flamme de feu qui les traverse* (8). C'est

(1) Diogène, *Vie de Parménide;* et Ps-Plutarque, *Opinions des philosophes,* III, 15.
(2) Stobée, *Eclogæ physicæ,* c. XXV, p. 51, 54, 56 et 62.
(3) Simplicius, *de Cœlo,* III.
(4) Stobée, *Eclogæ physicæ,* c. XXV, p. 51.
(5) Id., ibid., p. 50.
(6) Cicéron, *Académiques,* II, 37.
(7) Simplicius, *Physique,* I, 41.
(8) Id., ibid., I, 6.

qu'en effet dans tout ce qui a vie, la nuit en qualité d'élément négatif, doit couvrir la place entière, aussi bien que la lumière; mais la terre même, la terre obscure, ne serait rien de sensible sans ce feu qui la traverse.

VI. Au milieu des couronnes que compose le mélange des deux éléments, il en est une cependant, formée de pure flamme, qui est la mère de toutes les autres, la cause de tout mouvement et de toute génération, la divinité qui gouverne et qui règne, la justice et la nécessité (1). C'est dans ce sens que *le monde est Jupiter*, suivant Parménide (2); mais s'il est le dieu supérieur, il n'est pas le seul dieu, car il est constant que, dans sa physique, probablement en grande partie théologique et mêlée de symboles, Parménide faisait intervenir comme principes divins, la guerre, la discorde, la passion,... et les astres (3), suivant l'usage antique. On comprend au surplus que le Jupiter d'une théologie reléguée dans le domaine menteur et passionné de l'opinion, ne doit être ni un *démiurge* ni une unité ordonnatrice, mais plutôt une sorte de principe fécondant, avili par une désignation féminine, en un mot la mère de l'amour :

Au milieu des orbes est la déesse qui gouverne tout,
Principe du mélange et de l'enfantement odieux;
Elle pousse, elle unit la femelle au mâle et de nouveau
Le mâle à la femelle (4).

Elle enfanta l'Amour, le premier des dieux (5).

Si nous passons maintenant à l'opinion que se formait Parménide de la génération de l'homme et de la nature des sensations et de la pensée, nous lui trouverons le plus intime rapport avec la doctrine empirique. D'abord Parménide concevait la génération de la vie comme graduelle, et composée d'essais successifs, imparfaits à l'origine, ou plutôt partiels, ensuite réunis et combinés; la terre et le soleil contribuaient également à cette géné-

(1) Cicéron, *de Natura deorum*, I; et Stobée, *Eclogæ physicæ*, p. 50.
(2) Plutarque, loc. cit.
(3) Cicéron, loc. cit.
(4) Simplicius, *Physique*, I, 6.
(5) Platon, *Banquet*, pag. 249; Aristote, *Métaphysique*, I. 4; Sextus, Plutarque, etc., etc.

ration (1). L'âme et l'intelligence lui semblaient n'être qu'un seul et même phénomène (2) dont il plaçait le siége dans l'estomac; et sentir et penser ne lui paraissaient choses distinctes, ni entre elles ni de l'organisation (3). Parménide attribuait toute variation de connaissance aux variations du chaud et du froid dans le corps, chacun de ces éléments étant doué de la faculté de connaître son semblable, et la mémoire ou l'oubli résultant de leurs divers mélanges. La connaissance qui a lieu par la chaleur semblait cependant meilleure et plus pure au philosophe, mais non la seule qui pût exister, car il attribuait la connaissance à tous les êtres et même il accordait aux morts, privés de chaleur, celle du froid et des ténèbres (4). Mais cette théorie ne regarde qu'un monde incertain et mobile; elle est étrangère au pur intelligible qui réside dans la pensée de l'être et de l'un (5) : « Ainsi ont commencé ces choses suivant l'opinion, disait Parménide en terminant son poème, et ainsi elles sont maintenant, et ensuite elles périront... Et les hommes ont donné des noms à toutes ces choses (6). »

VII. On peut confirmer l'absolue scission entre la doctrine de l'unité et celle de l'univers, suivant Parménide, par une circonstance singulière de ses opinions. On ne saurait douter, en effet, que l'infériorité individuelle et sociale de la femme à l'homme ait été reconnue généralement dans la haute antiquité. Cependant le philosophe qui attribue à la chaleur une connaissance plus accomplie qu'à l'élément contraire, ne craint pas ici de considérer la femme comme plus chaude que l'homme (7). A l'origine il fait naître l'homme dans le nord, la femme dans le midi, où l'air est plus rare et plus subtil (8). C'est que le principe de la vitalité et des sensations paraît plus développé dans la femme que dans l'homme, et Parménide, qui nomme l'enfantement

(1) Diogène, *Vie de Parménide;* et Censorinus, *de Die natali*, c. IV.
(2) Théophraste, *Phys.;* dans Diogène, loc. cit.
(3) Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, IV, 5, et *Parménide*, dans Aristote, IV, 5.
(4) Théophraste, *de Sensu*, 3; et Aristote, *Métaph.*, I, 5.
(5) Plutarque, *Contre Colotès*, 13.
(6) Simplicius, *de Cælo*, III, fol. 138.
(7) Aristote, *de Partibus animalium*, II, 2.
(8) Ps-Plutarque, *Opin. des philosophes*, V, 7.

odieux, qui méprise la vie, qui la distingue absolument de l'un et de l'idée de l'un, ne doit pas désirer, comme les empiriques, de conserver à l'homme la suprématie vitale et la chaleur.

Il est si étrange à la pensée de scinder sans retour le monde rationnel de l'univers vivant, puis de réduire ce dernier en système, tout en niant son existence, que les anciens ont cru souvent pouvoir considérer Parménide comme un sceptique. « Xénophane et Parménide, dit Cicéron, nient dans leurs vers que l'on puisse rien savoir; ils s'emportent contre l'audace de ceux qui prétendent avoir quelque connaissance (1). » Mais en présence de la doctrine et des vers même de Parménide, on ne peut admettre de scepticisme en lui que dans le règne de l'opinion, et par opposition à la philosophie empirique, qui prenait au sérieux des systèmes dont la pluralité formait la base. La doctrine de l'unité survit à ce scepticisme, et, grâce à elle, Parménide est le créateur d'un système unique en philosophie.

Il faut avouer pourtant que si l'on devait attribuer à Parménide les thèses opposées et les divers systèmes de raisons que Platon a mis dans sa bouche en écrivant le plus profond des dialogues (2), le scepticisme serait la meilleure conséquence que l'on en pût déduire; mais alors Parménide aurait créé la théorie des idées tout entière, et non pas seulement la doctrine de l'unité, et il serait impossible d'accorder une connaissance aussi étendue avec les pensées étroites, quoique fortes, de son poëme. D'ailleurs, Platon ne paraît pas s'être fait scrupule de violer la pensée de ses prédécesseurs pour rendre ses dialogues plus dramatiques (3), et rien n'est plus conforme à l'usage des anciens avant l'ère de l'érudition, et durant cette ère où la saine critique ne parut qu'un instant.

VIII. La doctrine rationnelle de Parménide fut remarquablement étendue plutôt que modifiée quant à la pensée par un de ses disciples, Mélisse, de Samos. Le principe de l'argumentation de

(1) Cicéron, *Académiques*, II.

(2) Platon, *Parménide*. (V. notre second volume, liv. V, § I, n° 7.)

(3) « Que de choses ce jeune homme me fait dire auxquelles je n'ai jamais pensé! » dit Socrate, dans Diogène de Laërte, en lisant un des premiers dialogues de Platon, le *Lysis*; Diogène, *Vies*, III, 35. Cf. Athénée, *Banquet des sophistes*, XI, p. 248 et 249.

Mélisse est en effet dans les idées générales et dans les plus abstraites que l'esprit humain puisse concevoir. Ses premières conclusions sont les mêmes que celles de Parménide. Voici le commencement de son livre, dans lequel ce philosophe se borne à remplacer par de la prose la poésie dialectique de son maître :

« Si rien n'était, on n'en dirait pas quelque chose comme d'un » être ; mais si quelque chose est, ou elle est engendrée, ou elle » est toujours. D'abord, si elle est engendrée, elle est engendrée » de l'être ou du non-être ; mais du non-être c'est impossible, » car rien ne peut être fait du non-être, aucun être, et moins » encore l'être absolu ; et de l'être, c'est encore impossible, car » alors l'être serait, et il ne serait pas engendré. L'être n'est » donc pas engendré, l'être est donc toujours. De même aussi » l'être ne sera pas altéré, car l'être ne pourrait se changer en » non-être (les philosophes naturalistes l'avouent eux-mêmes), et » il ne pourrait pas davantage se changer en être, parce que » l'être demeurerait alors et ne périrait pas. Ainsi l'être n'est pas » engendré, et il ne périra pas ; il a donc toujours été, et il » sera (1). »

Jusque-là ce qu'on doit le plus remarquer, c'est la sévérité, c'est l'exactitude du raisonnement fondé sur les idées premières de l'esprit. On voit seulement que Mélisse s'adresse plus particulièrement aux empiriques, et qu'il leur emprunte même quelques-uns de leurs axiomes. C'est maintenant que le point de vue de Parménide va s'étendre : au lieu de cette unité purement idéale, abstraite, que Parménide déclarait finie, déterminée, parce qu'elle est telle dans l'esprit et qu'elle n'a pas une existence distincte de l'idée elle-même, Mélisse envisage l'être objectif dans le temps et dans l'espace ; il le déclare infini parce qu'il ne lui conçoit pas de limites, et c'est de cette infinité même qu'il déduit l'unité et l'immutabilité de son objet. Il continue donc ainsi :

« Ce qui est engendré a un commencement, ce qui n'est pas » engendré n'en a donc pas. Mais l'être n'est pas engendré, il » n'a donc pas de commencement. De même ce qui périt ou doit » périr a une fin ; si donc il est quelque chose d'exempt de corrup-

(1) Mélisse, dans Simplicius, *Physique*, I, 22.

» tion et de mort, il n'aura pas de fin; mais l'être est inaltérable, » il n'a donc pas de fin. Mais ce qui n'a ni commencement ni fin » est infini, l'être est donc infini. Mais si l'être est infini il est » donc un; car s'il y avait deux êtres ils ne seraient pas infinis et » se limiteraient réciproquement (1); or l'être est infini: donc il » n'y a pas plusieurs êtres, donc l'être est un. Maintenant, si l'être » est un il est immobile, car un seul être est toujours semblable » à lui-même; et ce qui est semblable ne peut s'altérer, ou devenir » plus grand, ou changer d'ordre, ou souffrir, ou s'attrister, car » s'il supportait quelqu'une de ces choses il ne serait pas un. En- » suite ce qui est mû d'un certain mouvement change, et passe de » quelque chose à quelque autre chose; et comme rien n'était, » excepté l'être, l'être ne peut être mû. D'ailleurs, rien de l'être » n'est vide, car le vide n'est rien et le rien n'est pas. L'être ne » se meut donc pas, car où pourrait-il se retirer s'il n'y a pas de » vide? Il ne peut pas non plus se resserrer en lui-même, sans » quoi il serait et plus dense et plus rare que lui-même, car le » rare ne peut pas être aussi plein que le dense, mais il est plus » vide que lui, et le vide n'est pas. On juge si l'être est plein ou » s'il ne l'est pas en examinant s'il peut recevoir autre chose que » lui, ou sinon; s'il ne peut recevoir il est plein, s'il peut recevoir » il n'est pas plein. Si donc le vide n'est pas, il faut que le plein » soit; et si le plein est, il ne faut pas qu'il se meuve, car le mou- » vement ne peut avoir lieu à travers le plein ainsi qu'il a été » montré à propos des corps (2), et que tout l'être ne peut se » mouvoir vers l'être, puisque rien n'est hors de lui; ni vers le non- » être, puisque le non-être n'est pas. »

Ainsi l'être est immortel, infini, un, immuable, étendu et plein dans son étendue. C'est cette conception de l'unité matérielle, si clairement indiquée dans le dernier passage, qui a permis à

(1) Ici Mélisse passe brusquement de l'infini selon le temps, qu'il vient d'établir, à l'infini selon l'espace. Y a-t-il une lacune dans le texte ou dans le raisonnement? Quoi qu'il en soit, il est clair que Mélisse donne les deux sens à la fois au mot infini, ainsi que nous le faisons quelquefois dans notre langue. Cf. Aristote, *Réfutations des sophistes*, I, c. 5-8.

(2) Cette impossibilité du mouvement dans l'*intérieur du plein*, pour ainsi dire, tient à ce qu'il n'y a pas de corps, pas de division réelle, ainsi que nous le verrons plus bas.

Aristote d'opposer l'unité de Mélisse à celle de Parménide comme une unité matérielle infinie à une unité purement rationnelle (1) ; mais l'unité de Mélisse, pour avoir pris cette extension nouvelle, n'a pas entièrement perdu son sens ancien. En effet l'étendue, le plein, suivant le philosophe, sont indivisibles, et les corps n'existent pas : « Si, dit-il, l'être est, il faut qu'il soit un ; et l'être un ne » doit pas avoir de corps, car s'il avait une épaisseur il aurait » des parties et ne serait plus un (2). » Il résulte de là que, bien qu'étendue, l'unité n'est pas à proprement parler corporelle et c'est ce qu'établit contre Aristote un de ses commentateurs, celui de tous qui prend le plus à cœur la cause des *anciens* (3). Enfin on trouve des passages formels de Mélisse dans lesquels, en excluant de son unité certaines qualités variables qui n'appartiennent qu'aux esprits, en même temps qu'il exclut celles qui n'appartiennent qu'aux corps, il indique implicitement qu'il la conçoit sous ces deux faces et qu'il embrasse par la pensée toute la généralité de l'être : « Si l'univers changeait d'un seul cheveu » au bout d'un nombre d'années presque infini, il périrait dans la » totalité du temps... S'il pouvait s'attrister ou souffrir, il chan- » gerait, et de sain deviendrait malade, ce qui est impossible ; ou » bien il souffrirait toujours, ce qui ne se peut pas davantage : il » est donc entier et sain (4). »

IX. Ionien d'origine, illustre dans sa patrie dont il commanda, comme amiral, les forces maritimes, Mélisse parcourut, sans doute, la Grèce et la Grande-Grèce, puisqu'il fut disciple de Parménide et connu des Athéniens. Peut-être même visita-t-il l'Asie-Mineure ; mais l'âge où il vivait est trop récent pour qu'il ait pu voir Héraclite à Ephèse (5). Quoi qu'il en soit, ces traditions de voyages prouvent que l'esprit de la Grèce entière fut ouvert à Mélisse, et elles expliquent, ainsi que son origine étrangère à l'Italie, que son ouvrage ait été en partie fondé sur des idées connues des empiriques, en partie dirigé contre eux. La collision des deux

(1) Aristote, *Métaphysique*, I, 5 ; et *Physique*, I, 2.
(2) Simplicius, *Physique*, I. 19.
(3) Id., ibid., I, 23.
(4) Id., ibid., I, 24.
(5) Diogène, (*Vie de Mélisse*, IX, 24) fait mention de cette visite.

grandes écoles de la Grèce commence donc avec ce philosophe. Aussi un vif intérêt s'attache aux arguments qu'il oppose aux partisans de la pluralité sensible. Il en appelle à leur propre foi dans le témoignage des sens, et il les oblige à fonder sur elle, pour être conséquents avec eux-mêmes, le système de la stabilité absolue des choses : « Si la pluralité existe, leur dit-il, » il faut que les choses multiples soient telles que je dis qu'est » l'un; car si la terre existe, et l'eau, et l'air, et le fer, et le feu, » et l'or, et le vivant, et le mort, et le noir, et le blanc, et toutes » les autres choses que les hommes disent être vraies; si ces » choses sont, et si nous voyons et entendons comme il faut, il » est nécessaire que chacune de ces choses soit telle qu'elle nous » a semblé d'abord, et qu'elle ne change pas pour devenir autre, » mais que chacune soit toujours telle qu'elle est. Mais mainte» nant nous disons voir, entendre et comprendre comme il faut, » et voilà cependant qu'il nous semble que le froid devient chaud, » et le chaud froid, et le dur mou, et le mou dur, et que le vivant » meurt, et qu'il naît du non-vivant, et que toutes ces choses se » font autres, et que ce qui est et ce qui était ne sont rien de » semblable... Il arrive donc que nous ne voyons pas et que nous » ne connaissons pas les êtres;... car ce qui serait vrai ne chan» gerait pas et chacun serait ce qu'il semblerait être;... et s'il » change, l'être périt et le non-être naît. Si donc il y a plusieurs » choses, elles doivent être de même nature que l'un (1). »

Mais la partie critique de la doctrine de l'unité prit son plus grand développement dans les écrits de Zénon d'Élée, autre disciple de Parménide, son ami, son favori et peut-être son fils adoptif (2). Zénon, le grand maître des anciens en fait de dialectique, à qui Aristote fait honneur de l'invention de cet art (3), et que Platon nomme le Palamède d'Élée (4), écrivit trois ouvrages, dont deux au moins sont des écrits de polémique. L'un traitait *de la Nature contre les philosophes;* l'autre, intitulé *Disputes* (5),

(1) Simplicius, *de Cœlo*, III, fol. 137; et Hiéroclès, dans Eusèbe, *Prép. évang.*, XIV, 17.
(2) Platon, *Parménide*, init.; et Diogène, *Vie de Zénon d'Élée*, IX, 25.
(3) Aristote, dans Diogène, *Vie d'Empédocle*, VIII, 57.
(4) Platon, *Phèdre*, p. 83.
(5) Suidas, *Lexique*, art. Zénon.

était probablement dialogué ; et le disciple de Parménide y rendait avec usure aux partisans de la pluralité les accusations d'absurdité que ceux-ci portaient contre les partisans de l'unité (1). Agé de quarante ans, Zénon visita Athènes avec son maître (2). Il fut certainement l'une des principales causes de la rencontre des deux écoles, et par suite de l'extension de l'esprit philosophique. Ce subtil et profond penseur porta dans la vie l'ardeur guerrière qui le distinguait comme philosophe et se rendit immortel par une résistance héroïque à la tyrannie (3).

X. L'unité de l'être étant la thèse adoptée par l'école d'Élée, il était naturel que Zénon cherchât à prouver l'impossibilité de la pluralité. Or ce résultat était atteint si, s'attachant aux deux modes d'existence de l'être, le temps et l'espace, il parvenait à montrer que leur division en fait est une chose impossible. De là résultait aussi que le mouvement n'existe pas, puisqu'il suppose la divisibilité des continus dans lesquels il semble avoir lieu.

Voyons d'abord comment Zénon établissait en général l'impossibilité de la division du continu. « Si l'être est divisible, disait-il, » il est divisible à l'infini, et jamais l'unité ne peut être obtenue (4). Par conséquent, la pluralité et les choses sont à la fois » grandes et petites, et infinies, dans l'un et dans l'autre genre. » Que l'on suppose, par exemple, un corps divisé en deux parties » égales ; que l'on fasse la même supposition sur sa moitié, et » toujours ainsi de suite : ou il restera finalement un petit indivisible, et le corps se composera de petites parties en nombre » infini, et sera, par conséquent, infini ; ou il ne restera rien, et » le corps se composera de rien et ne sera rien (5). La notion du » point ne peut servir en aucune manière à résoudre la question,

(1) Platon, *Parménide*, p. 9.

(2) Id., ibid., p. 6.

(3) Soumis à la torture, il révéla comme ses complices les amis du tyran, puis le tyran lui-même ; furieux enfin de l'impassibilité prolongée des assistants, il se coupa la langue avec les dents et la lui cracha à la face ; le tyran fut alors tué. Tel est le récit de Diogène (*Vie de Zénon*, IX, 27), d'après les *Successions* d'Antisthène. On a d'autres versions de cet événement.

(4) Alexandre d'Aphrodisée, dans Simplicius, *Physique*, I, 31.

(5) Eudème et Porphyre, dans Simplicius, *Phys.*, I, 31. Eudème, repris en cela par Simplicius, n'aperçoit pas dans le raisonnement de Zénon une réduction à l'absurde.

» parce que le point, qui, par son addition ou par sa soustraction, » n'augmente ni ne diminue l'être, ne peut être envisagé comme » une unité (1). Ce qui n'a ni grandeur, ni épaisseur, ni aucune » masse, n'est pas ; et si cela se joint à quelque autre chose, cela » ne peut la faire plus grande ; ni la faire plus petite, si cela se » retire, puisque cela n'est pas (2). » Ainsi cet argument mène à conclure à la fois que l'être est infini et qu'il est nul : infini, parce qu'il se forme d'une infinité de parties ; nul, parce qu'il se forme d'éléments sans grandeur. Un autre argument permet aussi de regarder l'être à la fois comme fini et infini en nombre, si la pluralité existe. « S'il y a plusieurs choses, dit Zénon, il est né» cessaire qu'elles soient en certain nombre, ni plus ni moins que » ce nombre, et finies, par conséquent ; et cependant, s'il y a plu» sieurs choses, des êtres différents se présentent toujours entre » elles comme intermédiaires, et entre ceux-ci paraissent des in» termédiaires nouveaux, et de la sorte il en existe une infinité (3). »

La même impossibilité s'applique évidemment au temps et à toute grandeur continue en général. Il en résulte donc aussi que le mouvement est impossible, puisque le mobile devrait ou demeurer immobile à sa place, ou parcourir, soit dans le temps, soit dans l'espace, une infinité d'intermédiaires, ce qui est incompréhensible. Les quatre arguments célèbres de Zénon ont pour objet le développement de cette pensée, sauf le quatrième, qui est particulier au mouvement et qui relève dans la notion de ce phénomène un autre genre d'illusion.

XI. Le premier argument établit l'impossibilité du mouvement, par la raison toute simple que le mobile doit parvenir au milieu avant de parvenir à la fin ; or, avant le milieu est le milieu du milieu et ainsi de suite. En d'autres termes, les infinis dont la grandeur se compose ne peuvent pas être parcourus et *touchés* successivement dans un temps fini, donc il n'y a pas de mouvement (4).

Le second argument ne diffère pas au fond du premier, ainsi qu'Aristote l'a remarqué, mais seulement par la manière *tragi*-

(1) Eudème, dans Simplicius, I, 21.
(2) Zénon d'Élée, dans Simplicius, I, 31.
(3) Id., ibid.
(4) Aristote, *Phys.*, VI, 2 et 9 ; et Simplicius, *Phys.*, VI, 19.

que dont il est exposé et par le mode de division de la grandeur qui n'a pas lieu en parties égales. Achille, qu'Homère appelle le héros aux pieds légers, non-seulement n'a pu atteindre Hector, disait Zénon ; mais il n'atteindrait pas même une tortue, le plus lent des animaux. En effet, pour que le plus lent puisse être atteint par le plus vite, quelle que soit la distance qui les sépare, il faut que cette distance soit d'abord franchie ; mais, pendant ce temps, le fuyard prend nécessairement une certaine avance, qui doit être de nouveau franchie par le poursuivant, et ainsi de suite à l'infini, tellement que ce dernier est toujours séparé de son but par un certain espace, et n'arrive jamais (1).

Le troisième argument a pour objet de prouver que tout mobile est en repos en même temps qu'il se meut : *la flèche qui vole est immobile.* S'il est nécessaire en effet que toute chose se meuve ou se repose tandis qu'elle est étendue sur l'espace qui lui est exactement égal, comme il est certain qu'à tout instant indivisible, à tout *maintenant*, un mobile est étendu sur un pareil espace et qu'il ne peut pas s'y mouvoir, il y sera toujours, et partant il demeurera en repos (2).

Enfin voici le quatrième argument tel qu'il a été restauré d'après les expositions obscures des anciens (3). Représentons-nous une coulisse ou rainure dans laquelle puissent glisser l'une sur l'autre deux règles, égales en longueur, et chacune égale à la longueur même de la rainure. Supposons que chacune de ces règles soit à moitié engagée, et qu'ainsi elles se touchent par leurs extrémités ; enfin qu'elles commencent à se mouvoir l'une vers l'autre de la même manière. Au bout d'un certain temps, les deux règles se trouveront exactement appliquées l'une sur l'autre, et cependant l'une d'elles, celle qui est inférieure, aura parcouru seulement la moitié de la longueur de la rainure sur le fond de laquelle elle glisse, tandis que l'autre, qui est au-dessus,

(1) Aristote, *Phys.*, VI, 9; Simplicius, *Phys.*, VI, 76; et Thémistius, *Physique*, VI, 70.
(2) Aristote, VI, 9; et Simplicius, VI, 75.
(3) Bayle, *Dictionn. critique*, art. Zénon, F; Aristot., loc. cit.; Eudème, dans Simplicius, VI, 82; et Thémistius, *Phys.*, VI, 73.— Nous dégageons de quelques circonstances indifférentes l'exposition de Bayle, exposition qu'au surplus il ne tarde pas lui-même à présenter plus simplement et plus généralement.

aura parcouru, le long de la règle inférieure, la longueur entière de cette règle et de la rainure. Il suit de là que dans le même temps des espaces inégaux auront été franchis, ou, ce qui revient au même, un même espace dans des temps différents; ou encore que l'espace sera égal à sa moitié et le temps à la sienne (1).

Ce n'est pas ici le lieu d'examiner les objections qui ont été opposées aux arguments de Zénon, et moins encore les diverses solutions qui en ont été données; ce serait faire l'histoire même de la physique générale, et, jusqu'à un certain point, de tous les systèmes de philosophie. Remarquons seulement que la réfutation la plus spécieuse qu'on ait donnée des deux premiers, et qui se fonde sur ce que le temps se divise de la même manière que l'espace (2) est absolument sans valeur quand on songe que, suivant l'esprit de l'argumentation de Zénon, le temps devient infini comme l'espace par suite de cette division. Aristote n'avait pas commis cette faute. Quant au troisième, Aristote et ses commentateurs prétendent qu'il cesse d'être probant dès que l'on refuse d'admettre des instants indivisibles; mais en cela ils ne pénètrent pas au fond même de l'argument, qui consiste à mettre en contradiction les sens, qui témoignent de la réalité du changement de lieu, avec la raison, qui ne peut concevoir le corps que dans un espace ou dans un lieu qui lui est coégal en quelque sorte, et jamais dans un état de passage qui n'aurait rien d'intelligible. Le quatrième enfin, le plus méprisé de tous, qu'Eudème séparait des autres comme tout à fait sophistique et que les commentateurs ne comprennent pas, fait ressortir la nature toute relative, et par conséquent illusoire, du mouvement, qui change selon que le mobile est comparé à d'autres mobiles ou à des corps supposés en repos. Cette diversité du point de vue sous lequel Zénon considère le mouvement de son mobile, au lieu d'être le vice de son argument en constitue au contraire toute la vertu, tant qu'on ne peut définir d'une manière absolue le changement de lieu; or la philosophie en est encore là et y demeurera toujours.

(1) Il est clair aussi que la règle inférieure aura parcouru des espaces différents dans le même temps, l'un par sa surface de dessus, l'autre par sa surface de dessous; c'est là l'expression la plus simple de la difficulté.

(2) Simplicius, *Phys.*, VI, 19, et un grand nombre de modernes, sinon tous.

XII. A l'exemple de Parménide, leur maître, et sans doute avec la liberté d'esprit concédée pour les choses de l'opinion, Mélisse et Zénon essayèrent de construire un système probable de physique. Zénon écrivit une exposition d'Empédocle (1) destinée sans doute à former une alliance entre la physique pluralitaire et la doctrine de l'unité. Mélisse suivait les mêmes opinions. Tous deux paraissent ainsi avoir transformé leur tout immobile en un principe de nécessité directrice, lui avoir donné une matière formée, soit de quatre, soit de deux éléments, hypothèses que nous verrons convenir toutes deux à Empédocle, et enfin avoir placé dans ces éléments deux causes immédiates de changement et d'action, l'Amitié et la Discorde (2). Le principe mystique de la philosophie d'Empédocle dut se trouver seul exclu de cet accord, il était remplacé dans l'esprit des éléates par l'idée pure et nue de l'unité, tandis qu'Empédocle avait puisé des croyances différentes à une source pythagoricienne.

La tranchante dialectique de Zénon, terrible instrument de guerre avec lequel il terrassa ses contemporains, fit peur même aux générations qui le suivirent, et mérita les éloges de Timon le sceptique (3). Cette dialectique dut faire croire à son scepticisme bien plus encore qu'à celui de son maître. « Dites-moi ce qu'est l'un, lui reprochait-on d'avoir dit, et je vous apprendrai ce que sont les autres choses (4) ; » mais ce défi était encore un argument par lequel il réduisait les pluralitaires à chercher l'unité dans la division de leurs éléments sans pouvoir la rencontrer jamais (5). Sans aucun doute, Zénon avait l'idée de l'un ; mais trouver l'un dans la nature, voilà la difficulté ; et Zénon, sur ce point, était sceptique comme Mélisse et comme Parménide : il voyait partout des assemblages qui s'agrègent et se désagrègent ; mais l'être, mais l'un, il ne le saisissait nulle part (6) ; dans l'idée du corps,

(1) Suidas, *Lex.*, art. *Zénon.*

(2) Stobée, *Eclogæ physicæ*, c. I ; Philopon, *Commentaire de la physique d'Aristote* ; et Diogène, *Vie de Zénon.*

(3) Timon le Sillographe, dans Diogène, loc. cit., IX, 25.

(4) Eudème, dans Simplicius, *Physique*, I, 21 et 31.

(5) Simplicius, loc. cit., I, 31.

(6) De là un système de nihilisme que Zénon opposait aux pluralitaires comme réduction à l'absurde, et qui a été pris au sérieux. (V. Aristote, *Métaph.*, III, 4 ; et Bayle, *Zénon*, E.)

multiple en lui-même, dans celle du temps et de l'espace divisibles, dans celle du mouvement réel, il trouvait des contradictions ou des illusions manifestes et il les relevait par ses quatre arguments. L'existence du lieu, condition nécessaire de celle du corps, il la taxait aussi d'être incompréhensible, par la raison que, si le lieu est, il doit être quelque part, c'est-à-dire dans un lieu, et ainsi de suite à l'infini (1). Enfin, Zénon ne trouvait pas dans les témoignages des sens cette suite et cet accord, signes indispensables du vrai. « Si un grain de millet qui tombe rend un son, demandait-il, la millième partie de ce grain en rendra-t-elle un? Non, sans doute. Cependant une mesure de mille grains en rend bien un, pourquoi ce défaut de proportion (2)? » Ajoutons à tout cela les variations continuelles de la connaissance sensible, si bien relevées par Mélisse, et nous aurons déterminé la sphère où s'exerçait le scepticisme de Zénon d'Élée. En résumé, trois grandes choses naquirent dans cette école, la plus forte de l'antiquité : la méthode dialectique avec Parménide, la doctrine absolue de l'unité et le panthéisme rationnel avec Mélisse, enfin, avec Zénon, le scepticisme par l'analyse des contradictions de l'expérience et de la raison.

§ III.

ÉCOLE EMPIRIQUE. — DEUXIÈME SECTION : DUALITÉ DE L'ÊTRE. EMPÉDOCLE.

I. Il nous paraît naturel que dans ses premiers efforts l'esprit humain se soit proposé de découvrir le nombre et la nature des êtres et leurs premiers rapports, sources de tous les phénomènes de la vie. La philosophie, dès qu'elle existe, croit atteindre à la raison même de ce qui est, ou du moins à son essence intime et nécessaire; et l'esprit se repose dans cette connaissance, souvent faible et bornée, sans prévoir le cercle immense qui lui reste à parcourir dans la suite des âges. En l'absence d'une méthode assurée, nous avons vu les philosophes ioniens s'élever simplement à la notion de l'unité dans le monde, concevoir au sein de

(1) Aristote, *Phys.*, IV, 3; et Simplicius, *Phys.*, IV, 28.
(2) Aristote, *Phys.*, VII, 5; et Simplicius, *Phys.*, VII, 37

cette vivante et mobile unité la multiplicité des choses, et fixer à la fois le phénomène, sa nature et sa cause dans un principe matériel et sensible, qui en est l'enveloppe et le sujet. Maintenant la notion de la pluralité va se présenter à l'intelligence avec plus de force; on la réalisera, on lui donnera pour ainsi dire un corps, et le monde sera conçu comme divisé en éléments distincts, de telle sorte que les êtres, dans le règne du temps, se séparent, s'individualisent et parviennent à conquérir une ombre de liberté. On devra rapporter alors aux combinaisons des divers éléments ce qu'auparavant on attribuait à la transformation d'un seul; alors aussi un grand progrès pourra s'accomplir; et ce qu'Anaximandre, le chef de cette école, n'avait pas aperçu, un siècle après lui, frappera vivement l'esprit de ses disciples. En effet, dès qu'on a reconnu dans l'univers des êtres isolés et doués d'une certaine force et d'une certaine indépendance, l'idée d'une ou de plusieurs causes d'ordre et de mouvement doit se présenter, ou même la conception nette d'un seul être supérieur et distinct, qui règle, ordonne et dirige, et dans la multiplicité crée l'harmonie.

Mais, dans cette branche même de l'école empirique, il y a lieu d'établir une importante division. En effet, tout en concevant les êtres sous l'idée de matière et d'objet, et tout en admettant leur pluralité, le philosophe peut regarder leur nombre comme fini et déterminé, binaire, par exemple, ou comme infini; il peut se représenter la cause du changement et de l'ordre comme inhérente aux éléments, ou comme un entendement séparé; il peut regarder les éléments comme doués en eux-mêmes des qualités que nos sens leur reconnaissent, en réduisant toutefois ces qualités à un petit nombre, et en expliquant les autres par la vertu des combinaisons, ou compter un nombre infini de ces qualités et de ces qualités naturelles. Nous étudierons ces deux systèmes, et d'abord le premier, celui d'Empédocle.

II. Il y a deux hommes à étudier dans Empédocle : le physicien et le mystique. Vivant au cinquième siècle, contemporain des grands pythagoriciens Philolaüs, Archytas; Sicilien, c'est-à-dire comme eux dorien et de la seconde patrie de Pythagore; contemporain aussi d'Anaxagore et de Démocrite, et presque de Socrate;

regardé comme un disciple du vieux Xénophane ou de son élève Parménide; imitateur zélé d'Anaximandre (1), il porte en lui quelque chose de l'esprit de tous ces hommes, des anciens et des nouveaux. Les rapports de sa pensée avec la pensée pythagoricienne, rapports d'ailleurs incontestables en présence de sa doctrine, sont confirmés par une fable, d'après laquelle il aurait été chassé de l'institut de Pythagore pour avoir le premier divulgué le dogme secret (2). Mais, poète plus que savant, demeuré étranger aux mathématiques et au système des nombres, et étranger aussi au rationalisme et à la dialectique serrée de Parménide, il ne put emprunter à Pythagore et à Xénophane qu'un mysticisme, qu'il fit servir à corriger les défauts de la doctrine ionienne et empirique. Ainsi, nous chercherons d'abord à connaître dans Empédocle le physicien et l'élève d'Anaximandre; puis nous passerons au mystique, et nous envisagerons l'homme en lui-même.

Les éléments d'Empédocle, au nombre de quatre, sont ceux que la plus simple observation de la nature révèle d'abord à la fois comme les corps primitifs et types des autres, et comme les premiers agents. Ce sont ceux qui ont joué de tout temps un si grand rôle dans la physique. Trois d'entre eux, sous les noms de terre, d'eau et d'air, représentent en réalité les trois états d'agrégation et de consistance de la matière; le quatrième, envisagé dans ce phénomène qui a semblé si grand aux hommes des premiers temps, dans le feu, est à la fois la chaleur, principe actif et vivifiant, et cet éther qui tient le lieu de l'esprit dans certaines cosmogonies: à l'exemple des auteurs de ces cosmogonies, dont le rapprochent et la pensée et la forme de son poème, Empédocle caractérise les éléments par des symboles. Voici comment il parle:

Entends d'abord les quatre Racines de toutes choses :
Le blanc Zeus, Hérè, qui porte la vie, puis Aïdonée,
Et Nestis, qui de ses larmes arrose la source des mortels (3).

(1) Pour toutes ces traditions, dont quelques-unes sont inconciliables à la rigueur, V. Diogène, *Vie d'Empédocle*; mais cette rigueur est inutile, et nuit à ceux qui prétendent l'obtenir.

(2) Timée et Néanthes, historiens du pythagorisme, dans Diogène, loc. cit., IX, 54 et 55.

(3) Sextus, *Adversus physicos*, I, 362; Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, I, 3, etc.

Ailleurs il emploie les termes vulgaires :

Entends d'abord les quatre Racines de toutes choses :
Le Feu, l'Eau et la Terre, et l'Éther immense, élevé ;
D'où tout ce qui était, tout ce qui est, tout ce qui sera (1).

Empédocle conçoit les êtres phénoménaux comme les résultats de la composition et de la décomposition de ces quatre éléments, nie la génération à proprement parler, c'est-à-dire celle qui a lieu par le *changement de quelque chose qui était avant*, et croit que les choses ne font que sortir, comme d'un vase, et se séparer (2).

Insensés ! ils ne voient pas bien loin dans leurs recherches,
Ceux qui croient que cela peut naître qui auparavant n'était pas,
Ou quelque chose périr et disparaître entièrement (3) !
Mais je le dirai : il n'est par nature aucune des choses mortelles,
Et ce n'est pas une fin que la mort qui détruit ;
Il n'existe que mélange et séparation de ce qui est mêlé :
Et voilà ce qu'on appelle Nature parmi les hommes (4).

Aux éléments sont attachés certaines qualités qui leur sont inhérentes et que leur reconnaissent nos sens. La terre est pesante et dure :

Le soleil paraît blanc et partout chaud,
Et en toutes choses la pluie froide et ténébreuse.

Et ainsi des autres éléments qui se sont trouvés avec leurs qualités propres dès le jour de leur première séparation (5), et qui ne peuvent en aucune façon se transformer l'un dans l'autre, mais seulement se mêler, chacun avec son espèce (6).

Ces éléments ont de la sorte une propriété commune, la quantité, qui les rend comparables et leur permet d'entrer en combinaison les unes avec les autres ; ils sont *égaux* suivant le vague langage d'Empédocle (7). Il n'y a entre eux aucun vide ni *rien*

Zeus (Jupiter des Latins) est l'éther, Nestis est l'eau ; et les interprètes les plus anciens ont pris Hérè ou Junon pour l'air, Aïdonée ou Pluton pour la terre. (V. la note de Fabricius sur Sextus, p. 620.)

(1) Clément d'Alexandrie, *Stromata*, VI, p. 624

(2) Aristote, *de Cælo*, III, 7.

(3) Plutarque, *Contre Colotès*, 12.

(4) *Opin. des philosophes*, II, 30 ; et Aristote, *de Generatione et corruptione*, I, 1.

(5) Aristote, loc. cit.

(6) Id., ibid., II, 6.

(7) Id., ibid., loc. cit.

d'inutile dans le tout (1) ; enfin ils se divisent en menues parcelles aussi petites que les circonstances le veulent, et sans qu'il puisse y avoir de terme à la division (2).

III. Voyons maintenant comment le monde sort des éléments et quelles sont les causes actives des phénomènes. Deux principes dirigent l'univers, l'Amour et la Haine : par l'un les éléments tendent à l'union, par l'autre à la division. De là six entités :

Le Feu, et l'Eau, et la Terre, et l'Air immense, élevé,
Et à part de ceux-ci la détestable Discorde, partout égale,
Et au milieu d'eux l'Amitié aussi longue qu'elle et aussi large (3).

Sous l'influence de ces deux causes, un mouvement périodique produit l'agrégation et la désagrégation des choses :

Je dis deux choses : tantôt une seule unité se compose
De ce qui est plusieurs, tantôt la pluralité naît de l'unité.
Double est la naissance des mortels, double leur mort :
L'une, la convergence de toutes choses la suscite et la détruit ;
L'autre, les êtres naissant de nouveau, brisée, disparaît,
Et ces choses dans leur perpétuelle alternative ne s'arrêtent jamais.
Tantôt par l'Amitié tout converge en un,
Tantôt tout se sépare et se divise par la haine de la Discorde :
Ainsi en tant que l'un s'est formé à naître de plusieurs,
Et que de nouveau, l'un étant né, la pluralité s'accomplit,
Les choses sont engendrées, et il n'est pas d'âge stable pour elles ;
Mais en tant que dans leur perpétuelle alternative elles ne s'arrêtent jamais,
Elles demeurent toujours immobiles suivant un cercle (4).

Le mouvement continuel des phénomènes doit nous rappeler ici celui qu'enseignait Héraclite. A peine l'unité est-elle formée, l'opposition doit se manifester, et les êtres éphémères trouvent à la fois la mort et la naissance dans l'unité première, qui ne dure qu'un instant et qui est en même temps la fin et le commencement de la vie. Ainsi, tout meurt par l'accomplissement de l'unité et tout renaît en elle ; tout s'engendre par l'opposition, et dans l'opposition le règne de l'identité finit et celui de la mortalité commence. Ce mouvement alternatif est éternel, et, comme le dit Empédocle, il constitue par là même une immobilité circulaire et,

(1) Alexandre d'Aphr., *Quest. phys.* II, 2, 3.

(2) Lucrèce, I, v. 747 ; Ps-Plutarque, *Op. des philos.*, I, 13 ; et Stobée, *Ecl. phys.*, c. 17 et 20. Cf., Aristote, *de Gener. et corrupt.*, I, 8.

(3) Sextus, *Adversus physicos*, I, 4 et 10.

(4) Simplicius, *Phys.*, I, Comm., 32 ; et Aristote, *Phys.*, VIII, 1.

pour ainsi dire, une immobilité dans le mouvement (1), immobilité des périodes régulières de la vie, qui n'exclut pas l'immobilité absolue au sein de l'unité première :

Il se tenait caché dans l'immobile solidité de l'Amour,
Sphéros, circulairement éternel dans son repos heureux,
Quand de nouveau la Discorde reprit son empire,
Et alors le mouvement de nouveau survint à Sphéros (2).

Le monde étant ainsi produit, variable et tel que nous le voyons, par l'intervention de la lutte et du principe de la multiplicité dans l'accord et dans l'unité, les éléments commencent à circuler. Mêlés et démêlés successivement avec leurs qualités diverses en diverses manières, ils composent la nature comme un tableau qui résulterait des couleurs qu'un peintre a broyées sur sa palette ; ainsi naissent toutes choses, arbres et murailles, hommes, femmes et bêtes, et les oiseaux et les poissons et les dieux (3). Pendant le cours de ce mouvement, l'Amour et la Haine se balancent et en quelque sorte se neutralisent; si l'Amour dominait seul, *toutes les choses seraient un*, et tout se séparerait à l'infini sous l'influence de la Haine; mais l'une engendre aussi bien que l'autre :

D'elles, toutes les choses qui étaient, sont ou seront;
Les arbres en sont venus, et les hommes et les femmes,
Et les bêtes sauvages et les oiseaux, et les poissons nourris dans l'eau,
Et aussi les dieux à longue vie (4).

Les composés n'existent cependant pas sans un ordre et une raison ; certaines proportions les constituent. L'os, par exemple, est ainsi formé :

A la Terre agréable, dans ses vastes fournaises,
Il est échu deux des huit parties de la splendide Nestis,
Et quatre de Vulcain, et les os blancs ont été faits (5).

Empédocle n'accordait pas non plus à tous les éléments un

(1) Cette interprétation est celle d'Alexandre d'Aphrodisée contre Aristote lui-même, qui veut (loc. cit.), en suivant sa propre doctrine, que le repos sépare comme intermédiaire le règne de l'Amour du règne de la Haine dans le monde d'Empédocle. (V. Simplicius, *Phys.*, VIII, 14; et Alexandre, dans Simplicius ibid., VIII, 2.) Simplicius et Thémistius suivent Aristote et l'interprètent.
(2) Empédocle, dans Simplicius, *Phys.*, VIII, 14.
(3) Id., ibid., I, 32.
(4) Aristote, *Métaphysique;* III, 4.
(5) Id., *de Anima*, I, 5; et *de Part. animal.*, I, 1.

même degré de passivité, et il se rapprochait d'Héraclite en faisant jouer au feu un rôle plus actif; il le regardait comme éminemment propre à diviser et à dissiper, et il l'opposait, en qualité de *haine* à l'*amour* de l'eau, dont la nature est plutôt de joindre et d'agglutiner, et qui est aussi plus particulièrement le siége du froid. Aussi employait-il en général les quatre éléments comme s'ils se fussent réduits à deux, le feu d'un côté, les trois autres de l'autre (1), et qu'ils eussent représenté, l'un la chaleur et l'autre la froideur (2). Bien plus, on lit dans les compilateurs qu'Empédocle annonçait comme Héraclite un embrasement futur du monde et la restauration du feu primitif, essence de l'unité (3). Si l'on veut tenir compte de ces données un peu entachées de syncrétisme, il faut se rappeler le sens intime de la doctrine d'Héraclite et le mouvement incessant qu'il attribuait au feu : il faut penser que l'embrasement dont parlait Empédocle était pour lui plutôt la suite que l'essentiel résultat du retour à l'unité, le triomphe final de la Haine qui, lorsque tout est réuni, *s'élève enfin la dernière* (4), et son retour à une nouvelle puissance après que l'Amour a tout embrassé et confondu (5).

IV. Ainsi tout nous ramène à cette évolution du monde dont nous avons déjà parlé, et qui se produit, suivant les termes du poète,

Lorsque la puissante Discorde a été nourrie dans ses membres,
Et qu'elle s'est élancée vers les honneurs, le temps s'étant accompli,
(Le temps qui se partage entre elle et l'Amitié alternativement, et qui précède l'alliance) (6).

Cette alliance n'est qu'une forme de la nécessité par laquelle toutes les choses se passent éternellement *ainsi* :

L'oracle de la nécessité est un ancien décret des dieux
Éternellement stable et fortifié par de solides serments (7).

(1) Aristote, *Métaph.*, I, 4, et Plutarque, *du Froid essentiel*, 5 et 10.
(2) Philopon, *Commentaire sur le de Generatione et corruptione d'Aristote.*
(3) Clément d'Alexandrie, *Stromata*, V, pag. 599; et Ps-Origène, *Philosophoumena*, c. III.
(4) Aristote, *Métaph.*, III, 4.
(5) Id., ibid., I, 4. « Tous les éléments se réunissent entre eux, le feu avec le feu, l'eau avec l'eau, etc.; et puis de nouveau ils doivent se séparer, etc. »
(6) Id., ibid., III. 4.
(7) Simplicius, *Phys.*, VIII, 14.

Telle est l'unique raison qu'Empédocle puisse donner de l'ordre général du monde ; quant à l'ordre particulier des productions dont nous sommes témoins, il en appelle à la fortune, au hasard des dons de l'Amour (1). Cependant une grande loi préside à la fonction de l'univers : c'est l'attraction des semblables, par laquelle l'Amour contribue comme la Haine à l'organisation des choses sensibles (2).

Le doux est pris par le doux, et l'amer par l'amer;
Et l'acide va vers l'acide, et le chaud vers le chaud (3).

Ainsi l'Amitié se présente comme une sorte d'attraction physique qui n'a lieu qu'entre les semblables, et qui est remplacée par la répulsion lorsqu'elle a produit tout son effet en rassemblant les éléments entre eux à la fin de l'évolution du monde. Mais cette attraction et cette répulsion ne jouent pas seulement ce rôle dans le système d'Empédocle (4) ; elles représentent aussi les principes du bien et du mal, et servent à rendre compte du désordre et de la laideur qui se révèlent dans la nature à côté de l'ordre et de la beauté (5) ; en un mot elles sont employées dans toute l'étendue de leur sens symbolique, et l'Amitié est cet amour, *cette charité qui unit* (6) et cette *grâce persuasive*,

Qui hait mortellement l'intolérable nécessité (7).

V. Voyons maintenant quel est cet état passager du monde que la lutte et la concorde ont établi pour nous :

Allons, je te dirai maintenant le commencement du soleil,
Et d'où sont nées toutes les choses que nous voyons,
La terre, et la mer avec ses vagues, et l'air humide,
Et Titan ou l'Éther qui resserre tout en cercle (8).

D'abord Empédocle n'admettait pas les racines infinies de la

(1) Simplicius, ibid., II, 43 ; et Aristote, *de Gener. et corrup.*, II, 6.
(2) Simplicius, *Phys.*, I, 6.
(3) Aristote, *Ethic. ad Nicom.*, VIII, 2.
(4) Fréret (*Mém. Acad. des Inscript.*, t. XVIII, pag. 101-102) interprète ainsi et trop partiellement la physique d'Empédocle, qu'il rapproche de celle de Newton. Même au point de vue purement physique, on voit les différences.
(5) Aristote, *Métaph.*, I, 4.
(6) Clément d'Alex., *Strom.*, V, p. 552.
(7) Plutarque, *Banquet*, IX, 14, 4.
(8) Clément d'Alex., ibid., p. 570.

terre et l'interminable éther, enseignés par Xénophane (1) ; il croyait la terre immobile au centre du monde, vers lequel elle est chassée par le violent tourbillon que forme le ciel en tournant rapidement en cercle autour d'elle (2). Au commencement de l'état actuel des choses, le feu livré à un mouvement terrible, s'est emporté dans l'un des hémisphères du ciel, parce que l'air, le premier sorti de la confusion et de la discorde occupait déjà l'autre ; et le mouvement que l'ardeur du feu donne à ces deux hémisphères autour de nous produit tantôt le jour, tantôt la nuit, selon que passe l'hémisphère igné ou l'hémisphère d'air tempéré par une légère chaleur (3).

Dans ce système si admirablement ingénieux, le soleil n'est pas un feu lui-même ; mais, de nature cristalline, il réfléchit vers nous les feux originaux de l'hémisphère igné, de même que la lune réfléchit elle-même la lumière du soleil et que l'eau réfléchit quelquefois la lumière de toutes les deux (4). Le soleil est éclipsé lorsque *la lune pierreuse* (5) étend sa surface sur le disque solaire et rompt ainsi les rayons qu'il émet (6), car la lumière se propage dans l'espace comme le son, comme les odeurs, et parvient plus tard à nos yeux qu'aux parties du milieu qui nous entoure, à la manière de tous les corps qui sont transportés (7). Mais si le soleil n'est pas enflammé lui-même et ne nous envoie que la première réflexion du feu premier, il n'en est pas ainsi des étoiles qui sont des concrétions de ce feu formées à l'origine et fixées, si l'on en excepte les planètes, au cristal du ciel (8). Le ciel en effet n'est qu'un air congelé, solide et très-froid (9) comme la lune qui s'est formée d'une partie de cet air séparé du reste (10) ; et,

(1) Empédocle, ap. Aristote, *de Cœlo*, II, 13.
(2) Aristote, ibid., II, 13, et III, 2.
(3) Plutarque, dans Eusèbe, *Prép. évang.*, I, 8. Le passage des *Op. des philosophes*, II, 6, mêle d'autres idées à celles d'Empédocle.
(4) Plutarque, ibid. ; et *Opin. des philos.*, II, 20 ; Stobée, *Métaph.*, XXIII, p. 56.
(5) Plutarque, *de la Face de la lune*, I.
(6) Id., ibid., I, 6.
(7) Aristote, *de Sensu et Sensibili*, VI, et *de Anima*, II, 7. Ce dernier passage contient la réfutation de cette opinion par Aristote.
(8) Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, II, 13.
(9) Id., ibid., II, 11 ; et Plutarque, dans Eusèbe, loc. cit. (V. aussi Lactance, *Divin. instit.*, XVII, 6.)
(10) Plutarque, dans Eusèbe, loc. cit.

s'il est permis de suppléer aux témoignages qui nous manquent ici, nous penserons que la terre était conçue par Empédocle comme d'une formation analogue à celle de la lune, avec laquelle elle a des rapports de nature. Nous trouverons, dans cette hypothèse d'un air solide et froid semblable à la terre, une vérification de la communauté d'essence attribuée par Empédocle à tous les éléments, par rapport au feu et à la chaleur. L'eau en effet, le seul élément qui nous manque encore, est, selon le philosophe, une sueur rendue par la terre violemment poussée par le tourbillon, échauffée par le soleil (1), et sans doute aussi par le feu qu'elle entoure de sa croûte et qu'elle tient dans ses entrailles. C'est ce feu bouillant qui a formé, puis poussé et soulevé au-dessus de sa surface les rochers et les croupes des montagnes (2), et c'est encore au feu qu'on doit attribuer la cause des eaux thermales échauffées en traversant les terrains qui le couvrent (3).

Quant au système des révolutions propres du soleil et des planètes, si toutefois Empédocle s'en était formé un, on n'en connait qu'une seule particularité : la surface glacée de la sphère était, suivant lui, l'obstacle matériel qui empêche le soleil de s'éloigner, et il considérait les tropiques comme des obstacles du même genre propres à limiter sa révolution annuelle (4). Au delà de ce monde, dont le cours du soleil forme la circonscription et qui n'est qu'une petite partie du tout, ce n'est, disait-il, qu'une vaine matière (5).

VI. Il nous reste à assister à l'apparition de la vie dans le monde ; nous savons déjà que les parties des corps organisés, telles que les os, se forment de certaines combinaisons des premiers éléments. Les nombreuses révolutions que ces éléments subissent dans le temps s'étendent aussi à leurs composés :

La terre égale est placée au-dessous d'eux tous,
De Vulcain, de la pluie et de l'éther tout lumineux.
En repos dans les ports accomplis de Cypris,

(1) Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, III, 16, et II, 6.
(2) Plutarque, *du Froid essentiel*, 24.
(3) Sénèque, *Quæstiones naturales*, III, 19.
(4) Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, II, 23, contredit à tort par Montucla (*Hist. des math.*, t. I.)
(5) Id., ibid., I, 5, et II, 1 et 23.

Elle fait du peu davantage, et du plus elle fait moins,
Et de là naissent le sang et les autres formes de la chair (1).

Cette belle masse du corps, les membres humains qui la forment,
Tantôt par l'Amitié sont assemblés en un,
(Les membres qui sont échus au corps dans la vigueur de la vie);
Tantôt ils sont séparés par de mauvaises haines;
Alors ils errent divisés sur les rivages de la vie;
Et la même chose arrive aux fruits, aux poissons cachés dans l'eau,
Aux bêtes des montagnes et aux oiseaux (2).

La terre naissante forma d'abord une masse de semence
Composée de parties de terre et d'eau;
Le feu, qui tend à s'élever à son semblable, en fournit une autre;
Et on ne devinait pas encore cette aimable forme des membres,
Ni la voix, ni ce langage que les pères transmettent aux fils (3).

C'est l'amour, c'est la joie, c'est Aphrodite qui vivifie ainsi la matière; c'est ce principe que les yeux n'atteignent pas et qu'il faut voir par la pensée, c'est lui qui coule inné dans les membres, et qui, enveloppé dans les choses particulières, les porte à la vie (4). Mais, bien que ces choses soient elles-mêmes égales et contemporaines, cependant elles ne se développèrent pas en un jour, telles que nous les voyons. Les premières générations des animaux et des plantes ne donnèrent lieu qu'à des parties qui ne s'adaptaient pas (5); ensuite elles arrivèrent à se joindre, et cependant il n'existait encore que des espèces d'images ou de fantômes; mais enfin elles parvinrent à se former les unes des autres, et quand les corps des animaux furent plus substantiels et plus forts, et que la beauté des femelles engendra chez eux le désir, ils se reproduisirent race par race (6). Les arbres furent accomplis les premiers, avant que le soleil fût déployé et le jour séparé de la nuit, les arbres qui sont déjà des animaux et qui croissent par la force de la chaleur terrestre (7). Puis vinrent les habitants plus parfaits de l'eau, de la terre et de l'air; suivant

(1) Simplicius, *Physique*, I, comm. 6.
(2) Id., ibid., VI, 2.
(3) Id., ibid., II, 83.
(4) Id., ibid., II, 32.
(5) *Et beaucoup de têtes sont sorties sans les corps.* (Empédocle, dans Aristote *de Cælo*, III, 2.) De là aussi l'explication des monstres et la croyance aux plus étranges combinaisons de la vie, à des êtres moitié bœufs, moitié femmes, etc. (V. Ælien, *de Natur. animal.*, XVI, 29; et Lucrèce, V, v. 835. — V. aussi Censorinus, *de Die nat.*, 4.
(6) Ps-Plutarque, *Op. des philos.*, V, 19.
(7) Id., ibid., V, 26.

la température de leurs corps, ils se choisirent ces diverses demeures, et ceux dont les éléments se trouvèrent le mieux équilibrés jetèrent voix de toutes leurs poitrines (1).

VII. Les fonctions des animaux, leurs causes, leurs natures furent attentivement étudiées par Empédocle ; et, depuis les feuilles et les fruits des arbres jusqu'à la génération animale, au fœtus et au lait, ce philosophe construisit une histoire naturelle expérimentale et théorique dont on trouve de nombreuses traces dans les écrits d'Aristote, mais qu'il serait impossible de réédifier dans son ensemble. Nous nous attacherons seulement à la théorie de l'âme et des passions. Ici rappelons-nous d'abord qu'Empédocle, ne détachant pas plus les animaux que les plantes de la terre, leur mère et leur nourrice, devait attribuer naturellement leurs qualités vitales aux éléments qu'ils avaient empruntés d'elle. Le fond de la connaissance résidait pour lui dans la notion des semblables par les semblables :

Par la terre nous connaissons la terre, et l'eau par l'eau,
Et par l'éther l'éther divin, comme par le feu le feu,
L'amitié par l'amitié, et la discorde par la triste discorde.

De sorte que l'âme ne lui semblait être que la réunion de tous ces éléments, puisqu'elle a la connaissance en général, et qu'il trouvait dans chacun d'eux un critérium particulier pour l'intelligence (2). Il confondait ainsi sentir avec savoir (3) ; et comme il fallait un centre à cette réunion d'éléments qui constituent l'âme, il le plaçait dans le sang qui entoure le cœur (4) :

Placée dans les ondes du sang agité,
L'intelligence des hommes y est surtout renfermée ;
Car le sang autour du cœur est l'intelligence des hommes (5).

Il attribuait la respiration à un mouvement de va-et-vient du sang, qui tantôt afflue vers le dehors et chasse l'air contenu dans

(1) Id., ibid., v, 19 ; et Aristote, *de Respiratione*, 6.

(2) Aristote, *de Anima*, I, 2 et 5 ; et *Métaphysique*, III, 4 ; Sextus, *Adversus grammaticos*, 303 ; et *Adversus logicos*, I, 112, 120, 121 ; Chalcidius, *in Tim. Platon.*, p. 305.

(3) Aristote, *de Anima*, III, 3.

(4) Cicéron, *Tusculanes*, I ; Plutarque, dans Eusèbe, loc. cit. ; et Chalcidius, loc. cit.

(5) Stobée, *Eclog. phys.*, I, pag. 131, d'après Porphyre. On signale aussi cette opinion dans Homère, et elle se retrouve dans Virgile, *Géorg.* II, v. 483.

les *canaux*, tantôt reflue au-dedans et laisse alors entrer cet air, depuis les narines jusqu'aux dernières parties du corps (1). En général, les sensations lui semblaient devoir s'expliquer par l'entrée de certaines particules à travers les pores disposés de manière à leur laisser passage (2). Il comparait l'oreille à une vis par où l'air, se glissant, vient frapper une sorte de cloche suspendue au fond (3) ; mais, comme la sensation revient toujours à la connaissance du semblable et de ses qualités par le semblable, on conçoit qu'il puisse y avoir réciprocité, et que dans certains cas une émission du dedans au dehors se mêle à l'émission du dehors au dedans. C'est ainsi que, tout en réalisant la lumière et en la supposant portée du soleil à nous, Empédocle croyait cependant que la vue se fait à la fois par les rayons et par les images (4), c'est-à-dire par la ressemblance des objets que nous apporte la lumière extérieure et par les rayons que la chaleur lumineuse, qui constitue notre œil, projette de son côté sur les objets :

De même que quelqu'un méditant de se mettre en marche, prépare la lumière,
Splendeur d'un feu ardent au milieu d'une nuit d'hiver;
Il dispose autour des abris contre tous les vents
Pour disperser le souffle des vents déchaînés ;
Et la lumière au dehors élancée, d'autant qu'elle est plus épandue,
Illumine le seuil de ses rayons indomptés ;
De même un feu antique, protégé par de fines membranes,
A travers des voiles subtils se répand dans la ronde pupille ;
Ces voiles repoussent l'eau profonde qui coule autour,
Et le feu s'élance au dehors, d'autant qu'il est plus épandu (5).

VIII. Le feu d'Empédocle est ce feu si essentiel à la vie, qui la renouvelle chaque année dans les arbres et qui l'entretient dans les animaux, ce feu qui laisse les êtres plongés dans le sommeil quand il s'éloigne d'eux, et qui les livre à la décomposition et à la mort quand il les abandonne entièrement. A la chaleur que le soleil et la terre versent à l'envi sur la surface où nous vivons, le philosophe attribue notre croissance et notre force,

(1) Empédocle, dans Aristote, *de Respirat.*, c. 7 ; et Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, IV, 22. Cf. Littré, œuvres d'Hippocrate, *introd.*, p. 209 et 210.
(2) Ps-Plutarque, ibid., IV, 9.
(3) Id., ibid., IV, 16.
(4) Id., ibid., IV, 13.
(5) Aristote, *de Sensu et Sensibil.*, c. 2.

moins grande, il est vrai, que celle des hommes d'autrefois. En un mot, nos plus grandes qualités viennent du feu, tandis que les appétits et les cupidités naissent aux animaux du défaut des éléments qui les composent, et la volupté de l'excès de l'élément humide (1) : aussi l'homme est-il plus chaud que la femme, malgré les apparences contraires (2). Toute cette théorie d'Empédocle sur l'origine de la vie, sur la connaissance des éléments par eux-mêmes et sur la vitalité du sang et du feu établit une telle communauté d'être et de connaître à la fois dans toute la nature, qu'il ne faut pas s'étonner de voir son auteur en adopter les conséquences, assimiler même les plantes aux animaux, et nous permettre de conclure par ce vers, qui est de lui :

Sache que toutes choses ont entendement et prudence (3).

Mais ici le mystique va paraître : Empédocle va condamner, comme Héraclite, la vie mobile et malheureuse des hommes, et jusqu'à cette connaissance née des sens, à laquelle sa physique nous a réduits ; puis, s'abandonnant à son inspiration, il nous enseigne une vérité supérieure. Il se plaint d'abord de cette horrible condition du monde, où « les vivants se font avec les morts par le » changement des espèces. Que le genre des mortels est misérable ! » dit-il; « hommes! de combien de luttes et de gémissements vous » êtes nés! » et, comme un ange qui n'aurait pas oublié le ciel, il s'étonne du spectacle auquel il assiste ici-bas : « J'ai pleuré, » j'ai versé des larmes en voyant le séjour *inaccoutumé* (4) ! » Voici maintenant comment il condamne les sens et même le langage de l'homme :

Des mesures étroites ont été répandues dans nos membres (5),
Et le grand nombre des paroles obscurcit nos recherches (6) ;
Et tandis qu'un maigre morceau de vie est rassemblé pour les vivants,
Ceux à la brève destinée, emportés comme la fumée, s'évanouissent.
Persuadés de cela seul qui se présente à chacun d'eux,

(1) Ps-Plutarque, *Op. des philos.*, v, 23, 25, 27 et 28.
(2) Aristote, *de Part. anim.*, II, 2.
(3) Sextus, *Adversus logicos*, II, 286.
(4) Clément d'Alex., *Strom.* III, p. 432.
(5) *Mesure* παλάμη, *paume de la main*, nom donné par Empédocle à tout organe par lequel la vérité est *palpée* par l'homme. V. Fabricius, p. 397, note L.
(6) Nous préférons à toutes les leçons proposées pour ce vers celle d'Henri Estienne que nous trouvons confirmée par un vers cité plus bas et que donne Proclus.

Entraînés çà et là, ils se vantent pourtant d'avoir connu le tout?
Mais c'est une chose que les mortels n'entendent pas, ne voient pas,
Et ne saisissent pas par la pensée (1).

Mais, ô dieux! éloignez la folie de leurs langues
Et des lèvres saintes suscitez une source pure!
Et toi, vierge aux bras blancs, muse savante,
Je te supplie, écoute ce qu'il est juste d'entendre des êtres éphémères;
Envoie, d'auprès de la piété, ton char aux belles rênes...

Aie confiance (2), et tu seras élevé jusqu'au sommet de la sagesse,
Mais considère chaque chose, avec la mesure, selon qu'elle est évidente,
Et n'aie pas plus de confiance dans une sensation de la vue que de l'ouïe,
Ou dans l'ouïe que dans les manifestations de la langue,
Ou dans toute autre des choses dont la voie pour la pensée
Est dans les membres. Retiens ta foi Ne pense que ce qui est évident (3).

IX. Cette évidence, qui n'est pas dans les sens, qui est bannie de la parole et par conséquent de la raison, cette évidence sans règle et sans méthode, ne peut être que l'inspiration. Et, en effet, Empédocle regardait *la droite raison*, si toutefois il nommait ainsi le critérium de la connaissance, comme en partie divine, en partie humaine, en partie dicible, en partie ineffable (4). C'est là l'un des caractères du mysticisme. Empédocle, dieu lui-même, ainsi que nous le verrons bientôt, voulait se révéler aux hommes, et il fallait bien que sa raison divine admît au moins partiellement une expression humaine. Mais il sentait toutes les difficultés de sa prédication mystique :

Amis, je sais que la vérité est dans les discours
Que j'émets; mais elle est très-ardue
Pour les hommes, et la foi entre avec peine dans l'entendement (5).

Cependant il entreprenait de combattre la notion vulgaire des dieux, et d'enseigner à sa manière cette unité divine, alors acceptée dans les écoles italiques.

Heureux celui qui possède les trésors de la pensée divine;
Mais malheureux celui qui s'inquiète de l'opinion ténébreuse qu'on a des [dieux (6)!

Il n'est pas possible de le voir avec les yeux,
Ou de le prendre avec les mains, ce qui est la plus grande
Voie de persuasion pour le cœur des hommes (7).

(1) Sextus, *Adversus logicos*, I, 123.
(2) La muse parle.
(3) Sextus, loc. cit., 125.
(4) Id., ibid., 122.
(5) Clément d'Alexandrie, *Strom.*, V, p. 549.
(6) Id., ibid., p. 616.
(7) Id., ibid., p. 587.

Une tête humaine ne sert pas d'ornement à ses membres,
Deux branches ne s'élancent pas de ses épaules;
Pas de pieds, pas de jambes, pas de velus génitoires;
Mais un entendement sacré, ineffable, existe
Qui traverse le monde entier de ses rapides pensées (1).

Ce n'est pas qu'à cette mystérieuse unité Empédocle n'ajoutât comme tant d'autres philosophes, les *dieux à longue vie* faits avec les éléments; mais il empruntait en même temps aux sanctuaires et à l'école pythagoricienne une théodicée plus ancienne dans l'Orient, qui lui permettait de rattacher ces dieux à *Sphéros* au Dieu suprême, et d'expliquer leur présence parmi les éléments. Il croyait à la déchéance, à la peine et au retour après la purification (2).

X. Nous avons déjà trouvé une doctrine dualiste dans les alternatives des règnes de l'Amour et de la Haine, alternatives qui produisent le changement et la vie; le dualisme nous a suivis dans le monde, où par l'opposition de la chaleur et du froid, du feu et des autres éléments il constitue la nature sensible; maintenant il se présente sous la forme du bien et du mal, que nous y avons déjà entrevue d'après Aristote. Ainsi sont unis les deux hommes dans Empédocle, le physicien et le mystique. En effet, il n'est qu'un moyen de faire accorder la croyance aux *démons,* aux âmes séparées, avec la notion que la physique d'Empédocle nous a donnée de l'âme, de la connaissance et de la vie: c'est d'admettre que la séparation des démons, leur sortie de l'amour et de l'identité première, n'est que leur entrée dans la vie, leur réalisation par les éléments. Ce ne sont pas des esprits purs qui prennent des corps après avoir existé, distingués et vivants comme *esprits;* mais ce sont des parcelles détachées de la suprême unité au jour de la haine, c'est-à-dire, pour emprunter un autre langage, au jour de la *descente* ou de l'*émanation.* Le mal réside dans la multiplicité, le bien dans l'unité; le mal naît avec le monde, avec la vie; il est la vie elle-même, c'est-à-dire la vie sous une condition matérielle, puisqu'il ne peut y en avoir d'autre; il est la mobilité, le changement, la formation des vivants avec

(1) Ammonius, *in Aristot. de interpret.*, fol. 7. A, ed. Alde.
(2) Plutarque, *de Isid. et Osirid.*, 26.

les morts, l'origine de toutes les sensations et de toutes les misères (1). Le bien au contraire s'accomplit dans *Sphéros* qui est l'unité, l'identité, l'amour; de l'unité naissent les éléments; de l'être, les êtres; du bien, le mal; de l'amour, la haine; ignorés du bien et de l'amour, loin d'eux ils produisent le monde (2); puis ils retournent à eux. Mais ce retour, hélas! n'est que passager, et la vie doit renaître éternellement après avoir été détruite; ce sont les destinées du monde.

Il était donc permis à Empédocle de réduire la vie aux éléments dans sa physique, et d'admettre en même temps, comme ses idées mystiques le voulaient, l'existence des démons, puisque ces démons n'existent séparés que dans les éléments et par eux, ou plutôt ne sont que des combinaisons de ces éléments formés des éclats de l'unité. Rien ne l'empêchait ensuite de placer toutes ces divinités à longue vie dans un paradis où leurs natures éthérées jouissaient du bonheur, d'où, chassées pour de grandes fautes, elles erraient malheureuses et sans pouvoir trouver de repos. Voici comment il exprime et leur faute et leur punition :

Lorsque, par un meurtre mauvais, il a souillé ses membres chéris,
Un démon, de ceux à qui une longue vie est échue,
Il erre trois myriades d'années loin des bienheureux (3).,

Le séjour éthéré les repousse dans la mer,
La mer les rejette sur le seuil de la terre, la terre dans les splendeurs
Du soleil infatigable, et le soleil les lance dans les tourbillons de l'éther;
Et l'un les reçoit de l'autre, et tous en ont horreur (4).

Plein de ces idées, Empédocle pouvait annoncer aux Grecs une vie future conforme à leur croyance, il pouvait les flatter de l'espoir du séjour

avec les autres immortels et à la table
Des hommes de l'Achaïe (5).

(1) « Le premier éloignement de Dieu, suivant Empédocle, est la cause des mouvements désordonnés. » Stobée, *Ecl. phys.*, I, p. 112.

(2) Aristote, *Métaph.*, III, 4; et Alexandre, *in Metaph.*, II, 50. Aristote ne comprend pas ce principe commun à tous les systèmes d'émanation, et reproche à Empédocle de faire de son dieu le plus ignorant des êtres en le privant de la connaissance de la Discorde, que tous les autres êtres connaissent, eux qui existent par elle. Au surplus, le dieu d'Aristote ignore aussi le mal, comme le remarque Alexandre d'Aphrodisée.

(3) Plutarque, *de Exil.*, 18.

(4) Id., *de Isid. et Osirid.*, loc. cit.; et *de Vitando ære al.eno*, 7.

(5) Clément d'Alex., *Strom.*, V., p. 607.

Mais sans doute cette vie future n'était pas faite pour tous et ne regardait que ceux qui sentaient comme lui la divinité dans leur âme.

XI. C'est par la pratique sévère des purifications que les dieux déchus pouvaient revenir à leur premier état, suivant Empédocle. Aussi le philosophe avait-il écrit sous ce titre, *Purifications*, un livre qui n'était probablement qu'une partie de son poème sur la nature, et qui en offrait la conclusion morale. Nous ne pouvons savoir aujourd'hui quels étaient tous les divers modes d'expiation proposés dans cet ouvrage ; mais certainement l'abstinence de tout meurtre et de toute nourriture animale était la plus importante des prescriptions qui s'y pussent trouver. Empédocle pensait qu'un principe de droit et de devoir, une *légitimité*, avait son siége dans la vie des éléments, *dans l'éther qui gouverne au large et dans la terre immense ;* il croyait à une justice dont le premier précepte est de ne pas tuer (1). Les animaux, les arbres même étaient, nous le savons, vivants à ses yeux ; les éléments les plus simples de l'univers portaient en eux des myriades de démons qui leur étaient incorporés : il pouvait donc arriver aux hommes d'avoir près d'eux leurs amis, leurs parents, sans qu'ils les reconnussent, et de les rendre victimes de leur odieuse brutalité : ainsi la métempsychose s'accordait pour Empédocle avec le matérialisme et avec la croyance à la mortalité des âmes et des démons. Seule, au-dessus du monde, l'unité immatérielle et sans manifestations lui semblait attendre, pour se les unir, toutes ces formes que la Haine avait séparées d'elle. Dans ce grand but il ordonnait d'aspirer et de s'abstenir. Aussi est-ce avec une extrême énergie qu'il condamnait les sacrifices et les banquets :

Ne renoncerez-vous pas à ces meurtres terribles, et ne voyez-vous pas
Que vous vous dévorez les uns les autres par cette indifférence ?

Oui, sous une autre forme, le père prend son fils chéri,
Et stupide il l'immole en faisant des vœux : et en voici qui sacrifient
En implorant ; et un autre, inexaucé, pousse des cris,
Et tue, et dans sa maison prépare l'infâme banquet ;
Et ainsi le fils prenant son père et les enfants leurs mères,
. . . . ils mangent ces chairs bien-aimées (2).

(1) Aristote, *Rhétorique*, I, 13.
(2) Sextus, *Adv. physicos.*, I, 129. Cf. Plutarque, *de la Superstition*, 13.

Empédocle se rappelait ses métamorphoses, ou peut-être il les invoquait par une sorte de prosopopée poétique :

Et moi aussi je fus un jour jeune garçon et jeune fille,
Arbre, oiseau, poisson muet au fond des mers (1).

Et c'étaient là les malheurs de son exil, car il était du nombre de ces démons condamnés à errer à travers les éléments en aspirant au retour (2).

XII. Telle est la fin mystique de la philosophie de cet homme, qui exerça une si grande influence sur la science de l'antiquité, et de ce grand poète qui mérita de Lucrèce un sublime éloge :

Carmina quin etiam divini pectoris ejus
Vociferantur et exponunt præclara reperta,
Ut vix humana videatur stirpe creatus (3).

Durant sa vie même, Empédocle se présenta et fut vénéré comme un dieu. Vêtu de pourpre, chaussé d'airain, couronné d'or, suivi d'esclaves, il se produisait toujours le même et dans une sorte d'immobilité divine (4). Surnommé *le Conjurateur des vents*, célèbre comme magicien, comme devin, comme médecin, et lui-même exaltant sa science surnaturelle et son pouvoir d'évoquer les morts (5), éloquent (6), rival d'Homère (7), pour la langue duquel il avait renoncé à son dialecte dorien, ainsi revêtu de tous les pouvoirs qui grandissent l'homme, à la fois prêtre, philosophe et poète, *guide des mortels*, il serait *devenu dieu* (8) s'il ne l'eût été déjà. Un jour qu'il se promenait sur les rives d'un fleuve dont il avait désinfecté les eaux en conduisant d'autres rivières dans son lit, les habitants de Sélinunte qui, dé-

(1) Clément d'Alex., *Strom.*, VI, p. 627.
(2) Plutarque, *de Exil.*, loc. cit.
(3) Lucrèce, *de Natura rerum*, I, 732.
(4) Phavorinus, dans Diogène, *Vie d'Empédocle*, VIII, 73.
(5) Diogène, *Vie d'Empédocle*, VIII, 59 et 60.
(6) Aristote lui attribuait l'invention de la rhétorique (dans Diogène, VIII, 57). On sait ce que cela veut dire.
(7) Aristote, dans Diogène, loc. cit. — Il existe un passage d'Aristote, *Poétique*, c. I, dont on pourrait être tenté de tirer une tout autre conclusion; mais l'examen du contexte prouve que le nom de poète ne s'y trouve refusé à Empédocle que parce qu'Empédocle est physicien et non pas inventeur, *créateur de mythes*.
(8) C'est l'esprit d'un passage de Clément d'Alexandrie, emprunté à Empédocle, *Stromata*, IV, p. 534.

livrés du fléau, assistaient à un festin, se levèrent à son aspect et lui rendirent les honneurs divins (1). Une foule d'hommes, de femmes, de disciples, l'accompagnaient, dit-il lui-même, quand il approchait d'Agrigente, et il leur parle ainsi dans son poème :

Salut! moi, dieu parmi vous et à l'abri de la mort,
Je marche honoré entre tous! . . . .

Et il ajoute en terminant cet exorde (2) :

Mais pourquoi insister là-dessus, comme si ce fût une grande chose
Que de surpasser, moi, la foule misérable des hommes mortels (3) !

Cependant cette influence morale que la science et le sacerdoce avaient acquise à Empédocle et qu'il employait à soutenir ou à fortifier la démocratie, disons mieux, l'aristocratie, dans sa patrie, cette puissance divine disparut mystérieusement. Exilé, ou volontairement retiré dans le Péloponnèse, victime peut-être d'une éruption de l'Etna, peut-être enseveli dans l'abîme où il se serait précipité de lui-même, enfin, si l'on veut, ravi au ciel au milieu des éclairs, son tombeau fut toujours ignoré dans la Grèce (4) ; il ne resta de lui qu'un poème illustre, que la dernière antiquité semble même avoir perdu, sauf quelques fragments cités et copiés d'âge en âge, dont nous avons tâché de traduire ici littéralement les plus importants (5).

§ IV.

ÉCOLE RATIONALISTE. — DEUXIÈME SECTION.
DUALITÉ DE L'ÊTRE. — ÉCOLE PYTHAGORICIENNE.

Les pythagoriciens fondèrent une doctrine dont les rapports avec la doctrine rationnelle de l'unité des éléates sont les mêmes que ceux du dualisme empirique d'Empédocle avec l'unité empirique des Ioniens. Empédocle, dont le naïf éloignement de toute méthode scientifique se révèle si bien dans tout ce que nous savons de ses idées, connut assez bien le monde cependant pour

(1) Diogène, *Vie d'Empédocle*, VIII, 70.
(2) Id., ibid. Henri Étienne pense, en effet, que les deux vers qui suivent se rattachent à l'ensemble du passage précédent. (*Poesis philosophica.*)
(3) Sextus, *Adversus grammaticos*, 302.
(4) Diogène expose au long ces différentes versions.
(5) Ce poème se composait de cinq mille vers, comprenant la *Physique* et les *Expiations* ; en outre, six cents se rapportaient à la médecine. Diogène, VIII, 77.

sentir que deux principes opposés sont nécessaires à qui veut expliquer tous les phénomènes. Ces principes, il les fit vivants comme était vivante la grande unité ionienne. Il les aperçut dans les éléments, qu'il réduisit à deux : le *feu*, et ce qu'on pourrait appeler l'*air terraqué*, et il fit de ces éléments diversement divisés et combinés le corps de la nature et des êtres ; puis il les aperçut dans les causes et les nomma *haine* et *amour ;* enfin il les retrouva dans les effets : mouvement, vie, *mal* en général, et immobilité, retour à l'origine et *bien* suprême. Ainsi, les deux principes étant envisagés comme actifs aussi bien que comme substances ou supports des êtres, il était hors de propos de s'élever à l'idée d'un dieu formateur ou d'une intelligence ordonnatrice (1). L'école empirique n'atteignit à ce résultat qu'après qu'elle eut décidément multiplié son être à l'infini dans la doctrine d'Anaxagore. Mais ce grand progrès fut d'abord accompli grâce au dualisme rationaliste des pythagoriciens. Ceux-ci posèrent un de leurs principes comme par lui-même inerte, passif et, en quelque sorte, non-être ; ils durent donc accorder la puissance architectonique à l'autre principe et s'élever à l'idée de la Providence et du gouvernement du monde.

Nous avons vu que la pensée générale du dualisme avait dû se trouver dans la philosophie de Pythagore, et Pythagore vivait encore lorsque Alcméon de Crotone, qui eut quelque influence sur son école, s'il n'en fit partie lui-même, appliqua cette pensée, mais vaguement et sans méthode, à la contemplation de la nature. Il aperçut, dit-on, que les choses de ce monde se rangent ordinairement en deux séries : bien et mal, grand et petit, doux et amer, blanc et noir, etc., dont les termes sont opposés deux à deux (2).

(1) Cependant quelques alexandrins, cités par Sturz (*Empedocles Agrigentinus*, p. 277 et suiv.) ont regardé le Sphéros d'Empédocle comme représentant le *monde intelligible*. S'il en était ainsi, la théorie platonicienne des idées remonterait à ce philosophe, qui en serait le premier auteur. Mais nous ne connaissons à ce sujet aucun témoignage d'une antiquité suffisante, et il nous a paru plus naturel d'assimiler le Sphéros à cette unité suprême, immobile, que tous les panthéistes en philosophie comme en religion fixent au-dessus du monde des phénomènes, soit idéaux, soit sensibles, mais sans rapport réel avec eux, sorte de néant qui est le but dernier des aspirations à la béatitude. Quant aux alexandrins, nous avons dit souvent qu'ils avaient une tendance à tout confondre, à voir tout dans tout. Il y avait intérêt pour eux à ranger un homme tel qu'Empédocle dans la série de leurs divins sages.

(2) Aristote, *Métaphysique*, I, 5.

Ce même Alcméon enseignait l'immortalité de l'âme ; il la prouvait par le mouvement éternel, qu'il attribuait à l'essence spirituelle, aussi bien qu'aux autres choses divines, au soleil, à la lune, aux astres, au ciel tout entier (1); et il définissait l'âme elle-même par cette éternelle et propre mobilité (2).

II. Si le rapport essentiel des pythagoriciens et des éléates consiste dans l'emploi commun d'une méthode rationnelle ou idéaliste, leur différence essentielle tient à ce que les philosophes d'Élée bâtissent dans le champ de l'esprit pur, et, pour éviter la contradiction, détruisent le monde en niant la pluralité ; au lieu que les mathématiciens se contentent d'appliquer la méthode au monde des phénomènes, et se proposent de l'expliquer tel qu'il est. C'est alors que le dualisme vient s'imposer à eux ; ils le trouvent nécessaire, ils déterminent sa nature, ils le réduisent en science, et deviennent ainsi les fondateurs de la philosophie naturelle, que ceux d'Élée reléguaient dans le domaine de l'illusion. N'oublions pas que les mathématiques furent le point de départ des pythagoriciens, et cette remarque, qui est la clef de toute leur doctrine, nous apprendra d'abord comment le dualisme leur sembla inévitable et comment ils le déterminèrent. D'abord l'*Unité* et la *Multiplicité* durent leur apparaître comme une première opposition, sans laquelle il n'y a ni arithmétique, ni géométrie, ni science en général. Ensuite, portant leur attention sur l'essence de la figure, qui, en tant que représentant l'étendue limitée, est d'une extrême importance à l'origine des idées, ils parvinrent du premier coup à un aperçu d'une grande profondeur : ils virent en effet que ce qui constitue la possibilité de la connaissance géométrique, c'est la *Limite*, qui détermine l'objet à connaître, ou en d'autres termes le *Fini* et le rapport numérique ou *Nombre*, qui exprime la distance des lignes ou des points limitants. Au contraire, le contenu de la figure, l'intervalle, soit superficiel, soit linéaire, soit de triple dimension, leur parut infiniment divisible, impossible à connaître en lui-même et impossible à résoudre en éléments ; ils le nommèrent *Infini*. Ensuite ils remarquèrent que l'infini est *Pair* de sa nature, puisque l'étendue peut toujours se

(1) Id., *de Anima*, I, 2.
(2) Stobée, *Eclogæ physicæ*, p. 93.

diviser et se subdiviser par deux, et que la limite est *Impaire*, puisqu'elle est une et indivisible en tant que limite (1). Enfin, l'Unité et la Dualité leur paraissant résumer l'opposition de la Limite et de l'Infini, de l'Impair et du Pair, ils donnèrent au nombre *deux* une importance prédominante, et opposèrent la série entière des nombres pairs à la série des nombres impairs. A ces trois couples de principes empruntés aux mathématiques on peut encore en ajouter deux, qui ont le même caractère : ce sont le *Rectiligne* et le *Courbe*, le *Carré* et l'*Hétéromèque*. La ligne droite doit évidemment la place qu'elle occupe ici à son caractère d'unité et de fixité entre deux points donnés, par lesquels on peut, au contraire, faire passer une infinité de courbes. En d'autres termes, la courbe varie à chaque point de son cours par rapport à la tangente menée par ce point, au lieu que la droite se confond toujours avec la sienne. Quant au carré, le rapport de ses côtés est invariable, au lieu qu'il existe une infinité d'*hétéromèques* (2) tous différents entre eux. Un caractère important et lumineux de ce principe, sur lequel insistait l'école pythagoricienne, et qui avait son origine dans une découverte sur la théorie des nombres, c'est que la série des impairs donne, par l'addition, la série des carrés, et que la série des pairs donne de même la série des hétéromèques.

(1) Si l'on n'attachait au mot *impair* que sa signification purement numérique, on ne s'expliquerait pas comment les pythagoriciens pouvaient dire : « L'impair n'est pas produit, mais c'est évidemment le pair » (Aristote, *Métaph.*, XIV, 4), tandis que tout nombre était certainement regardé par eux comme un produit de l'unité. (V. le même Aristote, ibid., XIV, 3.) Mais l'importance excessive qu'ils donnaient au diviseur *deux*, à l'exclusion de tout diviseur impair, devait naturellement leur faire envisager l'impair comme un symbole secondaire de l'unité, le pair étant symbole de dualité, et la dualité résumant en quelque sorte la multiplicité.

(2) Nous conservons ce mot grec faute d'un équivalent assez court. Il s'agit d'un rectangle tel que l'un de ses côtés surpasse son adjacent d'une seule unité de longueur, ou, arithmétiquement parlant, d'un nombre produit de deux facteurs différents d'une unité. Nous appuyons cette interprétation sur une définition expresse donnée par Jamblique (*in Arithmet. Nicom.*, p. 105), sur le sens entier du chapitre où elle est contenue, et sur d'autres nombreux passages où l'hétéromèque est toujours pris pour un rectangle. (V. surtout Aristote, *Physique*, III, 4 ; et Simplicius, *Phys.*, III, Comm. 26.) Les traducteurs d'Aristote ont fixé arbitrairement le sens de ce mot. M. Cousin (trad. du I[er] liv. de la *Métaphysique*) le rend par *toute figure à côtés inégaux* ; MM. Pierron et Zév[ort] par *quadrilatère irrégulier*. Saint Thomas, auquel ces derniers n'opposent des raisons vagues, avait compris qu'il s'agit d'un *rectangle*.

1,	3,	5,	7,	9,	11,	13,	15,	17,	19.
	4,	9,	16,	25,	36,	49,	64,	81,	100.
2,	4,	6,	8,	10,	12,	14,	16,	18,	20.
	6,	12,	20,	30,	42,	56,	72,	90,	110.

Mais c'est surtout géométriquement que les pythagoriciens envisageaient la construction de ces deux séries. Ils traçaient un carré; puis, par l'addition des *gnomons*, ainsi nommaient-ils cette opération, ils disposaient autour de ce carré, et sur deux de ses côtés, trois carrés égaux au premier, puis cinq autres carrés sur deux des côtés du nouveau carré ainsi obtenu, etc., etc. Ils opéraient de même pour les rectangles, et ils construisaient de la sorte leurs deux séries par la géométrie.

Voilà déjà cinq couples de contraires, tous ont un caractère mathématique. Il n'en est pas de même des cinq autres, auxquels les pythagoriciens se rattachaient dans leur étude de l'univers (1). Deux de ces derniers ont une signification physique : ***Lumière*** et ***Ténèbres***, ***Droite*** et ***Gauche*** (2), s'il est vrai que celui-ci revient à *Orient* et *Occident*, et, par conséquent, s'explique par l'autre. On comprend aisément l'analogie de la lumière avec les autres termes supérieurs du dualisme. Puis se présente une opposition, qui semble particulièrement physiologique, ***Mâle*** et ***Femelle***, entre deux termes, dont l'un représente évidemment l'*Activité*, l'autre la *Passivité*; peut-être aussi un pythagoricien aurait pu penser que l'importance des organes de la sensibilité chez la femme, et cette ardeur irrégulière et sentimentale qui souvent la pousse à l'action, au mépris de tout calcul numérique, doit lui faire occuper dans l'humanité la place inférieure. Enfin, nous terminerons cette énumération par le *Repos* et le *Mouvement* (qui s'accordent, comme on le verra plus tard, avec l'activité et la passivité, avec l'unité et l'infini) et par le *Bien* et le *Mal*, qui résument en quelque

(1) V. dans Aristote, *Métaph.*, I, 5, cette liste des principes que quelques pythagoriciens tendaient à réduire à dix. Mais en dehors de ces dix il s'en trouve de signalés ailleurs qui servent à éclairer les autres, par exemple, *Ordonné* et *Désordonné*, *Connaissable* et *Inconnu* (Eudore dans Simplicius, *Phys.*, I, 41), *Actif* et *Passif*. (Philolaüs, dans Stobée, *Eclog. phys.*, I, p. 44; et Archytas, ibid., p. 81.

(2) Ps-Plutarque, *Op. des philos.*, II, 10. La distinction faite par quelques pythagoriciens (Sextus, *Adversus physicos*, II, 263) entre les contraires et les relatifs réduit les termes *droite* et *gauche* à une simple relativité.

sorte la série entière, au moins quand on les considère dans le monde en général (1).

III. On peut conclure de ce qui précède et de la nature des préoccupations des pythagoriciens que le bon côté du dualisme dut être distingué dans leur école à la possibilité d'appliquer à un objet donné les considérations numériques, d'y dévoiler une loi, un ordre, une harmonie. Le mauvais côté dut être envisagé dans a matière désordonnée, irrégulière, infinie, absolument passive et par elle-même indéfinissable, qui est cependant le sujet nécessaire de l'application du nombre. En effet, Philolaüs, avant de rechercher la nature de l'âme, traitait des *mesures*, des *poids* et des *nombres* tels que la géométrie, la musique et l'arithmétique les présentent, et il prouvait ainsi que l'univers est constitué par ces trois choses (2). La nature et la vertu du nombre se reconnaissent, disait-il, non-seulement dans les choses qui émanent des dieux et des génies, mais encore dans les ouvrages des hommes, dans tous leurs discours et dans les œuvres de l'art (3); ou encore : le nombre est l'allié naturel de la vérité, tandis que l'erreur lui est hostile et odieuse (4); enfin il employait une expression sublime en disant que le nombre est cette chaîne toute-puissante et *autogène* qui constitue la permanence des choses du monde (5), et, comme une prison dans laquelle l'unité divine a renfermé l'univers (6). S'élevant de ces prémisses, Philolaüs affirmait nettement que le nombre est la condition d'intelligibilité des choses; que, sans lui, il n'est pas d'évidence et qu'il met en rapport l'essence des choses avec celle de l'âme (7); par conséquent, le critérium de la certitude lui semblait être la raison, non dans un sens général, mais la raison mathématique (8).

La même étude du monde amenait Archytas au même résultat.

(1) Aristote *Ethica ad Nicomach.*, I, 4, appelle la première série la *série du bien*; et Eudore, dans Simplicius, *Phys.*, I, 41, appelle la seconde, *celle du mal.* V. aussi Plutarque, *de Isid. et osirid.*, 48.

(2) Claudien Mamert, *de Statu animæ*, II, 3.

(3) Philolaüs, dans Stobée, *Eclogæ physicæ*.

(4) Id., ibid.

(5) Id., dans Jamblique, *in Arithmeticam Nicomachi*, p. 109, ed. Tennulii.

(6) Id., dans Athénagore, *Apologie*, p. 8, éd. H. Estienne.

(7) Id., dans Stobée, *Eclogæ physicæ*.

(8) Sextus, *Adversus logicos*, I, 92.

Ce philosophe distinguait deux séries de choses dans l'univers, l'une finie et ordonnée dans ses éléments, l'autre infinie et sans ordre; l'une, propre à l'application de la parole et de la raison, soumise au nombre; l'autre, rebelle à leurs lois. A chacune de ces deux séries il faut un principe : le premier est actif et forme l'essence des choses, l'autre est la substance passive qui revêt cette essence. Et comme les contraires réclament un agencement et une copule, il faut s'adresser à la vertu du nombre, aux analogies, aux démonstrations de l'arithmétique et de la géométrie qui réalisent cette harmonie (1); Archytas parvenait de la sorte à un magnifique aperçu des sciences mathématiques : partant toujours de la considération générale des faits, il assignait la constance et l'immobilité pour partage à tout ce qui est intelligible; à ce qui est sensible, au contraire, la mobilité, la variabilité. De là deux domaines : celui de l'*intelligence* et celui de l'*opinion;* dans le dernier, la sensation est *juge;* dans le premier, c'est le *cosme* (comme on dirait la raison de l'harmonie du monde). Mais c'est toujours l'intelligence qui découvre la loi d'une chose en s'appliquant soit à l'intelligible soit au sensible. Il résulte de là une *double harmonie* pour la loi qui, découverte dans le domaine intelligible, est susceptible d'une vérification par les sens : ainsi celui qui se livre aux considérations mécaniques met en usage les figures, les nombres, l'analogie, comme le veut l'intelligence; mais les effets se rapportent aux sens, puisqu'ils se produisent dans la matière et par le mouvement. Et c'est pourquoi l'erreur est possible même en géométrie comme elle l'est dans la physique et dans la politique, quand on juge suivant l'apparence et la similitude. Enfin, après avoir déterminé *ce qui juge*, *ce qui est jugé* et la *loi*, il reste une dernière recherche à faire, c'est celle de la *cause*. Celle-ci ne vient qu'après, car *personne n'a jamais su le pourquoi d'une chose avant de savoir ce qu'elle est* (2). Ainsi, l'intelligence doit juger de la nature de chaque être; puis la raison

(1) Archytas, *De principiis*, dans Stobée, *Ecl. phys.*, p. 80.— Nous supprimons en résumant ce passage, un trait relatif à Dieu, qui se placera plus loin dans notr exposition, et une idée qui nous paraît en contradiction flagrante avec l'ensemble du morceau : c'est celle qui consiste à attribuer au principe inférieur une sorte d'activité malfaisante.

(2) Consultez le mathématicien Descartes. Admirable coïncidence!

et la sensation jugent du pourquoi : la raison, quand nous en démontrons la nécessité ; les sens, quand nous les appelons en témoignage de la raison (1).

Si l'on se rappelle maintenant que c'est le nombre et plus généralement l'explication mathématique qui caractérise la loi dans les choses, ou ce qui est intelligible en elles, on verra qu'Archytas devait, comme Philolaüs, imposer à la vérité le critérium mathématique. Il est probable, en effet, qu'il appliquait le mot *mesure*, *mètre*, aux procédés de l'intelligence, et qu'il comparait l'intervention de l'esprit dans les choses à celle du *nombre* dans la grandeur en général, du *pied* dans la longueur, de la *balance* dans le poids (2), et à l'usage de la *règle* pour l'estimation de tout ce qui est droit (3). Ainsi la méthode pythagoricienne est bien déterminée par la pensée des deux grands hommes qui représentent cette école au cinquième siècle. Il nous reste à exposer la science telle qu'ils essayèrent de la constituer. Mais nous réunirons aux documents où ces philosophes sont nommés personnellement les plus sérieux et les plus anciens des témoignages qui se rapportent aux pythagoriciens désignés d'une manière générale et sans acception de personnes.

IV. Il faut d'abord prouver que le nombre est le principe des choses et déterminer le sens de cette vérité. Aucune des choses que nous connaissons ne peut être principe ; car elles sont toutes

(1) Archytas, *de Principiis*, ibid., p. 82. Beau fragment, dont nous n'avons modifié que l'ordre. Quiconque voudra le considérer attentivement le trouvera tellement supérieur pour l'intelligence des sciences à tout ce que les anciens des diverses écoles ont écrit, qu'il sera pleinement convaincu de son authenticité, au moins pour le fond.—Ajoutons comme propre à caractériser la méthode d'Archytas cet axiome qui lui est nominalement attribué : « Celui qui juge bien du général doit aussi bien juger du particulier, comme s'il contemplait admirablement l'unité même. » (Jamblique, *in Arithm. Nicom.*, p. 6.)—Nous avons cru devoir traduire λογός, tantôt par loi, tantôt par raison, suivant qu'il s'agit de la raison dans l'objet ou de la raison en nous ; mais il faut se rappeler que les pythagoriciens confondent les deux choses.

(2) *Nombre*, *étendue*, *impulsion* ou *poids*, c'est à ces trois choses qu'Archytas, comme les mathématiciens de notre temps, ramenait la science, si du moins nous interprétons bien ce passage (dans Simplicius, *Catég.*, p. 32) : « Trois genres dans le quantum : le premier dans l'impulsion, comme la balance ; le second dans la grandeur, comme la double coudée ; le troisième dans la pluralité, comme la décade. »

(3) Archytas, *de Sensu et mente ;* dans Stobée, *Ecl. phys.*, p. 92. Nous n'employons que ce passage d'un fragment qui est visiblement mélangé d'aristotélisme.

infinies (1). D'ailleurs, serait-ce un physicien que celui qui prendrait un phénomène pour principe de l'univers (2)? Tout phénomène est composé ; les éléments desquels se compose le phénomène doivent donc être simples; ils ne peuvent donc être des corps, car tout ce qui a corps doit avoir aussi longueur, largeur, épaisseur et faculté de résister, ou poids; ils sont donc incorporels. Mais le nombre est encore antérieur à tout être incorporel, puisqu'il peut y être contemplé (3). Ainsi, en divisant philosophiquement un tout, en l'analysant, de même qu'on décomposerait un discours en mots, syllabes et lettres, on trouve sous le solide la surface, sous la surface la ligne; puis on voit que les lignes et les figures ne peuvent être comprises que par le nombre, la ligne simple par 2, le triangle par 3, etc. Enfin les nombres eux-mêmes se ramènent à l'unité (4). En général les choses de la nature paraissent formées à l'*imitation* ou à la *ressemblance* des nombres, comme le prouve l'ordre mathématique de l'univers ; et les nombres étant par leur nature antérieurs aux choses, il s'ensuit que les éléments des nombres sont aussi les éléments des êtres, et que le ciel, dans son ensemble, est un nombre et une harmonie (5).

On voit comment les pythagoriciens dépassèrent le but dans leur admirable effort pour atteindre à l'intelligence du monde. Obéissant comme les philosophes empiriques eux-mêmes à cette habitude que nous avons reconnue aux esprits jeunes d'objectiver leurs connaissances, ils confondirent le réel avec l'idéal. *Ils voulurent définir*, ainsi que le dit si bien Aristote ; mais ils regardèrent la *définition comme l'essence même de la chose définie* et le nombre comme l'essence de toutes choses ; et ils prirent l'*infinité en soi* et l'*unité en soi* pour la nature des êtres à qui ils attribuaient l'infinité ou l'unité (6). Mais comme les Pythagoriciens

(1) Philolaüs, dans Jamblic., *in Arith. Nicom.*, p. 7. Infinies comme sensibles et sujettes à l'étendue et au mouvement. Il faut se rappeler la signification pythagoricienne du mot *infini* exposée ci-dessus, n° 2.

(2) Sextus, *Adv. phys.*, II, 249. (Sur les pythagoriciens en général.)

(3) Id., *Hypotyposes*, III, 152.

(4) Id., *Adv. phys.*, II, 249-262. Ce passage est mêlé d'une réfutation pythagoricienne des doctrines postérieures. Nous avons cru devoir cependant en conserver l'esprit général. Cf. Modératus, ap. Porph., *Vit. Pythag.*, 48.

(5) Aristote, *Métaph.*, I, 5 et 6.

(6) Id., ibid., 5. Cette confusion du réel et de l'idéal, disons mieux, de l'objec-

ramenaient le nombre à l'unité, et que l'unité est certainement le caractère essentiel de l'être envisagé simplement et hors de toute relation, l'erreur relevée par Aristote ne les empêcha pas de construire un système du monde fort supérieur à la plupart des systèmes qui suivirent : et le grand défaut de leur doctrine, comme au surplus de presque toute la philosophie antique, fut seulement de n'avoir pas son fondement dans un nouveau dualisme qui l'eût transformée : celui de l'esprit et de l'univers.

V. Les pythagoriciens admettaient donc que les êtres viennent des nombres et que les nombres viennent de l'unité. L'unité préexistait, disaient-ils ; mais aussitôt elle fut entraînée vers l'infini, et alors l'infini fut borné par une limite (1). Expliquons cette genèse : L'Un, fondement du monde, et le monde sont une seule et même chose (2) ; c'est l'être simple, l'être en lui-même, indivis sans distinction et encore sans phénomènes ; c'est dans son état primitif le *fini* de Philolaüs (3) et la *limite* que donne la table pythagoricienne des contraires (4). Mais cette unité finie est entourée de l'immensité de l'infini, puisque le principe inférieur, sans lequel le monde est inexplicable, doit préexister comme elle. C'est quand s'accomplit le développement du fini dans l'infini que le monde arrive à la naissance. Le ciel se forme en respirant le vide, il se dilate en lui ; une disjonction s'opère, les natures se séparent et se disséminent, les intervalles s'établissent, et le vide constitue ces intervalles entre les êtres comme il les forme d'abord entre les nombres successifs (5). Ainsi naît

tif et du subjectif, est bien sensible dans le beau passage d'Archytas (ci-dessus, n° 3), où la loi dans la chose est désignée par le même nom que la raison dans l'homme.

(1) Aristote, *Métaph.*, XIV, 3.

(2) Théon de Smyrne, *Mathém. platon.*, c. 4, d'après Archytas et Philolaüs. Aristote dit bien que les nombres des pythagoriciens ne sont pas composés de vraies monades (*Mét.*, XIV, 6) ; mais la raison qu'il donne de son assertion, c'est que les monades ont de la grandeur. Il ne fait donc qu'une supposition fondée sur ses propres idées.

(3) Philolaüs, dans Stobée, *Ecl. phys.*, I, p. 49 : « Il est nécessaire que toutes les choses qui sont soient finies et infinies, seulement infinies, pas toujours..... Il est évident que le monde et ses parties sont de l'un et de l'autre... car du fini, le fini ; et du fini et de l'infini, le fini et l'infini ; et de l'infini, l'infini. »

(4) Aristote, *Mét.*, I, 5.

(5) Id., *Phys.*, IV, 6.

l'étendue, ce vide dans lequel et duquel le monde respire (1) ; ainsi naît le temps, cette sphère qui enveloppe tout (2) aussi bien que l'espace, le temps, cette âme du monde, cet intervalle de la nature (3) ; et au ciel, qui est un, viennent s'ajouter ainsi de la part de l'infini le temps, le vide et la respiration (4).

Mais la genèse pythagoricienne n'est pas l'histoire de la réalité, c'est seulement une conception logique du monde. Que l'infini s'interpose dans le fini et le divise, comme nous venons de le voir, que par le fini l'infini lui-même se partage et se limite (5), ce n'est pas là un événement qui ait pu survenir au monde à un instant donné ; car le monde, exempt de corruption et de malheur, n'a, ni en lui, ni hors de lui, un principe plus puissant que lui-même, et de tout âge il était, et il durera de même (6). Seulement une nécessité s'impose au penseur, c'est celle de concevoir une cause qui élève le principe substantiel et passif à une forme, à une essence, que, sans cette cause, il ne pourrait revêtir. Cette cause, force première et au-dessus de toutes, c'est Dieu (7), c'est l'unité supérieure et toute-puissante, qui naît avec l'unité du monde et qui la gouverne (8) ; c'est le directeur et le chef de toutes choses, toujours subsistant, stable, immobile, semblable à lui-même et différent de tout le reste (9) ; c'est enfin sous un point de vue nouveau ce que les pythagoriciens appelaient l'*Un principe de toutes choses* (10). Ainsi, dit encore Philolaüs, le monde un et continu possède un principe de mouvement et de variété, pénétré qu'il est et parcouru par le souffle, entouré et dirigé par son chef. Une de ses manières d'être est immobile, une autre est changeante... Et comme le moteur prolonge son évolution d'âge en âge, tandis que le mû est tel que le moteur le pousse et le fait être, il faut que l'un meuve

(1) Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, II, 9.
(2) Id., ibid., I, 21 ; et Stobée, *Ecl. phys.*, I, p. 19.
(3) Archytas, dans Simplicius, *Phys.*, IV, 93 ; Cf. Plutarque, *Quest. platon.*
(4) Aristote, *de la Philos. pythag.*, dans Stobée, *Eclog. phys.*, I, p. 38.
(5) Id., *Phys.*, III, 5 ; et *Métaph.*, XIV, 3.
(6) Philolaüs, dans Stobée, *Eclog. phys.*, p. 44.
(7) Archytas, dans Stobée, *Eclog. phys.*, p. 81.
(8) Philolaüs, dans Stobée, *Eclog. phys.*, p. 44.
(9) Id., dans Philon, *de Mundi opificio*, 20.
(10) Philolaüs, dans Jamblic., *in Arithm. Nicom.*, p. 109. V., pour la distinction des deux unités, Eudore, dans Simplic., *Phys.*, I, 41.

toujours et que toujours l'autre soit passif. A l'âme et à l'intelligence le premier rôle, le second à la génération et au changement... et le troisième résulte des deux premiers, parce que sans cesse Dieu marche et le monde change. De sorte que l'on peut appeler le monde un acte éternel de Dieu et de la genèse suivant la série de la muable nature (1). En résumé, l'univers peut être considéré, suivant la doctrine pythagoricienne, comme un progrès en acte, résultat éternel de l'incarnation divine. Ce progrès, c'est l'envahissement du principe inférieur par le supérieur ; mais le développement, la vie, l'intelligence même, ne pouvant se comprendre qu'à la condition du dualisme, il est clair que Dieu ne peut réaliser le bien absolu. Le mal en effet est, comme l'infini, opposé à la limitation, qui naît de la force divine : c'est le passif et l'inerte opposé à l'action, le variable au constant, et même le multiple à l'un. Le mal est donc nécessaire ; aussi cette conséquence d'une admirable doctrine a été vivement reprochée aux pythagoriciens par des philosophes qui faisaient de Dieu un étranger dans le monde, de peur que leur premier principe ne fût pas le bien suprême (2).

VI. On voit comment les deux termes du dualisme pythagoricien sont unis par la puissance éternellement efficiente. D'une part est le fini, ou l'être devenu multiple en aspirant l'infini ; d'autre part l'infini, qui, sans essence propre, manifeste celle du fini dans le temps et dans l'espace et se limite lui-même en le pénétrant ; et entre eux le moteur immuable qui préside aux lois de l'accord et du développement. Qu'est-ce que la chose mue? Elle n'est pas, puisqu'elle change. Qu'est-ce que le mouvement? Une cause, il est vrai, mais un infini, un non-être, puisqu'il devient et par conséquent n'est pas (3). Il n'y a donc de réel au monde que le moteur, que l'intelligence et que les lois qui régissent l'harmonie du fini et de l'infini. Aussi ces lois représentent-elles l'influence de l'immobilité divine sur la nature. Il nous appartient de les explorer et de les décrire, bien que très-imparfaitement, puisque l'essence lumineuse des choses et la nature

(1) Philolaüs, dans Stobée, *Eclog. phys.*, p. 44.
(2) Aristote, *Met.*, XII, 7 ; et Théophraste, *Mét.*, 9.
(3) Eudème, dans Simplicius.

et que si les nombres ne sont pas séparés des êtres sensibles, c'est qu'il n'y a rien de plus en ceux-ci que le nombre (1). Cependant les monades possèdent la *grandeur* ; et il faut bien que les pythagoriciens leur attribuent cette propriété générale pour qu'elles puissent se développer en nombres, suivant l'esprit de la genèse, et pour que chacune d'elles, ou au moins l'unité primitive, devienne une multiplicité de monades (2). Aussi Aristote réduit-il sa difficulté sur ce point à savoir comment l'unité première peut avoir une grandeur (3) ; c'est demander pourquoi l'Un est multiple. La grandeur de la monade n'a d'ailleurs rien de commun avec l'étendue ; l'étendue, c'est l'intervalle, c'est l'infini, suivant le dualisme pythagoricien.

Si l'essence de la monade est ainsi réduite à celle de l'unité numérique, ou plutôt celle-ci à la première, puisqu'il n'y a pas d'abstraction dans la nature, mais seulement des êtres, de même l'essence de l'infini, c'est l'infini lui-même, que l'on peut appeler vide, ou même corps, pourvu qu'on n'entende rien de semblable au corps résistant que les sens nous révèlent, et que la mécanique d'Archytas caractérise par l'*antitypie*. La preuve que l'idée de corps a été entendue quelquefois dans le sens général et indéterminé d'espace ou d'infini, c'est que certains pythagoriciens appelaient le vide la matière des corps (4). Il n'est donc pas étonnant qu'Archytas ait lui-même employé ce mot *corps* pour prouver l'existence de l'infini autour du monde. Voici cette belle démonstration, toujours invoquée depuis parce qu'elle est fondée sur une idée éminemment naturelle, et à laquelle nul ne peut échapper. Vous niez l'existence d'un corps infini au delà du ciel ; transportez-vous alors à la limite des corps, et dites-moi si vous pourrez étendre le bras plus loin ? Non. Cela paraît absurde. Oui. L'infini existe donc ; car cette question peut se faire à quelque limite que vous soyez tenté de vous arrêter (5).

(1) Aristote, *Mét.*, XIV, 3.

(2) « Quelques pythagoriciens appelaient le nombre un déploiement sorti de l'unité par le fait de sa grandeur : προποδισμὸν ἀπὸ μονάδος μεγέθει αὐτῆς » (Jamblic, *in Arithm. Nicom.*, p. 11.)

(3) Aristote, *Met.*, XIII, 6.

(4) Aristote, *Phys.*, IV, 7.

(5) Archytas, cité par Eudème, dans Simplicius, *Phys.*, II, 32. Les raisons

à ce que nous appellerions aujourd'hui plus volontiers l'*un-multiple*. De là vient l'adoration des pythagoriciens pour ces premiers nombres, qui embrassent dans leur simplicité tant de symboles importants, quelquefois sublimes, et dont l'esprit humain n'a pas encore pénétré tous les secrets; ils les regardaient comme des emblèmes de la nature, comme des formules dans lesquelles il fallait chercher à la renfermer. Cette idée doit nous faire trouver une grande beauté dans le fameux serment pythagoricien, qui a été partout reproduit,

Non, par celui qui a doué notre race du quaternaire,
Source et racine de l'intarissable nature (1),

et nous faire comprendre la vive expression de l'enthousiasme de Philolaüs, qui loue la décade d'être grande, d'être accomplie, d'être *toute œuvre*, à la fois principe et directrice de la vie divine, de la vie céleste et de celle de l'homme (2).

VII. Nous arrivons enfin à l'étude de la composition et de l'ordre de la nature. La nature est constituée par les nombres, ainsi que nous l'avons dit, et les nombres par l'unité. Sous ce point de vue, on peut définir le nombre : *Acte et développement des raisons séminales contenues dans l'unité* (3). La genèse que nous avons exposée nous explique cette idée. On voit donc que ni l'unité ni le nombre n'ont rien d'abstrait (4), ainsi que les historiens du pythagorisme l'ont reconnu; ils sont à la fois *matière* et *cause efficiente* des êtres, quand on emploie avec ces mêmes historiens les mots favoris des écoles postérieures; ce sont eux qui déterminent leurs modifications ou leur manière d'être (5). En d'autres termes, rien ne peut avoir de qualité sensible ni intelligible qu'à la suite et à la faveur d'une composition numérique, ce qui fait dire à Aristote que les pythagoriciens semblent parler d'une autre terre et d'un autre ciel que les nôtres, quand ils disent que ce qui est pesant ou léger provient de ce qui n'a ni pesanteur ni légèreté,

impaire, mentionnée par Aristote, *Métaph.*, I, 5. Le commentateur Alexandre, *Métaph.*, I, 32, donna une raison puérile de cette dénomination.

(1) Porphyre et Jamblique, *Vies de Pythagore;* et avec diverses variantes, tous les compilateurs. V. aussi *vers dorés*, 47, 48.

(2) Philolaüs, dans Stobée, *Ecl. phys.*

(3) Pythagore, dans Jamblic., *in Arithm. Nicom.*, p. 11.

(4) Aristote, *Phys.*, III, 4.

(5) Aristote, *Mét.*, I, 5; et Alexandre, *in Metaph.*, XIV, 3.

neuf premiers nombres au moyen de signes spéciaux, qui nous sont parvenus en traversant l'antiquité et le moyen âge, et que nous désignons à tort sous le nom de *chiffres arabes;* et ils employaient, pour exécuter les calculs numériques, une table divisée en plusieurs colonnes, dont chacune était destinée à renfermer les unités d'un ordre déterminé. Sur cette table, qu'on traçait ordinairement sur le sable, les nombres prenaient ainsi une valeur de position selon la colonne dans laquelle ils étaient tracés; (et le zéro, qui n'était d'abord qu'une place demeurée vide, prit peut-être la forme que nous lui connaissons, quand, pour simplifier la notation, on cessa d'indiquer la colonne dans tout autre cas que celui où elle devait demeurer vide). Telle est donc, selon toute apparence, la célèbre table de Pythagore, souvent réduite assez puérilement à une table de multiplication, qui n'est ni nécessaire, ni même utile aux mathématiciens. Si les géomètres ou philosophes anciens n'ont fait, jusqu'à Boëce, aucune mention de la méthode pythagoricienne de calculer, c'est apparemment parce que cette méthode, essentiellement pratique, se trouve sans relations directes avec la doctrine des nombres, qui était surtout l'objet de l'étude des pythagoriciens, et avec la géométrie, que cultivaient les autres écoles. Les pythagoriciens accordaient aux nombres entiers, aux nombres les plus simples et à leurs propriétés ou significations symboliques une attention toute spéciale; et ils avaient une tendance anticipée à ne reconnaître que ces mêmes nombres dans la nature, à l'exclusion de tous les rapports d'une détermination plus difficile. Dans cette vue, ils construisirent une théorie des nombres ou du moins diverses classifications, que nos progrès en ce genre de recherches ne nous permettent pas encore absolument de dédaigner (1).

en géométrie, p. 414, 467 et 567. Consulter les savants mémoires (*Comptes rendus de l'Académie des Sciences*) dans lesquels ce profond historien des mathématiques a développé, relativement à l'origine de l'arithmétique moderne, une hypothèse fondée sur l'interprétation d'un passage de Boëce et vérifiée par de nombreux manuscrits des *dixième et onzième siècles*.

(1) L'arithmétique de Nicomaque nous donne une classification des nombres qu'on peut consulter réduite en tableau dans les notes de Samuel Tennulius sur le Commentaire de Jamblique, p. 63. Outre les nombres pairs et impairs, on y trouve les nombres premiers, soit d'une manière absolue, soit premiers avec d'autres, les nombres parfaits, abondants ou déficients, ainsi nommés sui-

La géométrie prit une face nouvelle dans l'école pythagoricienne par suite de l'application des lois des nombres à la figure et à l'étendue. Ce fut le premier grand pas dans cette carrière du génie, où l'analyse platonicienne marqua le second, la géométrie de Descartes le troisième, l'algorithme de Leibniz le quatrième, et jusqu'à nous le dernier. Dans cette recherche persévérante des lois, le génie pythagoricien découvrit les cinq solides réguliers de la géométrie, la propriété qu'ont certaines figures, le cercle et la sphère, d'embrasser à périmètre égal la plus grande étendue, la célèbre relation entre les carrés des côtés du triangle rectangle, que nous avons déjà rapportée, suivant la tradition, à Pythagore lui-même, enfin l'incommensurabilité de certaines lignes, telles que le côté et la diagonale d'un carré. Cette dernière découverte était en quelque sorte une première protestation de l'*objet* de la science contre un ordre trop simple auquel l'effort *subjectif* des premiers géomètres aurait voulu le réduire. Cet infini, que l'école pythagoricienne avait en vain rejeté hors de ses lois, mais qu'elle savait bien exister nécessairement dans le nombre et dans l'étendue, cet infini devait faire durant de longs siècles le tourment des géomètres. Leur unique préoccupation fut d'éluder une face de la connaissance qu'ils ne se sentaient pas la force de soumettre directement à leurs spéculations. Seuls, les modernes ont calculé l'infini. Ils ont fait apparaître enfin dans le continu, qui est de l'essence de la quantité, cet ordre mathématique autrefois réduit par les pythagoriciens au nombre discret, c'est-à-dire à certains intervalles déterminés des monades, que sépare les unes des autres un vide impossible à combler (1).

IX. Étudions maintenant ce magnifique monument de l'esprit

vant que la somme de leurs diviseurs est égale à ces nombres eux-mêmes ou plus petite ou plus grande ; les nombres pairement pairs, ou pairement impairs, ou impairement pairs ; les nombres multiples ou sous-multiples, enfin triangulaires, carrés, pyramidaux, etc., etc.

(1) « La philosophie, dit Boëce, dernier interprète de l'esprit antique (*Geometria*), répudie l'infinité et la puissance indéterminée de la nature. Rien de ce qui est infini ne peut être recueilli par la science et saisi par l'esprit. » On connaît les détours des plus grands géomètres, surtout d'Archimède, pour éviter ce redoutable infini. Nous verrons ailleurs à quelles erreurs philosophiques les mathématiciens furent entraînés par une doctrine d'abord si favorable au développement du savoir.

de l'homme durant la jeunesse des sciences, l'astronomie pythagoricienne ou philolaïque : nous lui donnons ce dernier nom parce que Philolaüs exposa certainement la doctrine dont nous allons parler, tandis que des pythagoriciens postérieurs la modifièrent.

La place la plus noble de l'univers doit appartenir au plus noble ; le plus noble est le feu, et la place qui lui convient est au centre et à la périphérie extrême du ciel. Le milieu, l'extrémité, ce sont les limites du monde, et les limites sont supérieures aux intervalles qui les séparent (1). Ce feu c'est Vesta, c'est l'unité, centre du cosme autour duquel la terre tourne suspendue (2) ; c'est le foyer du tout, la maison de Zeus, la mère des dieux, le fondement, la mesure et le lien de la nature ; et c'est lui qui reparaît au plus haut du monde afin de l'entourer. Cette partie du monde, la plus élevée de toutes, et qui contient le plus pur des éléments, c'est l'*olympe*. Au-dessous de l'olympe, où sont placées les cinq planètes, et le soleil et la lune, où s'accomplit leur révolution, c'est le *cosme ;* enfin la partie sublunaire et circumterrestre, ou règnent le changement et la génération, c'est le *ciel*. Ici-bas dans les choses qui s'engendrent désordonnément nous avons l'*imperfection* et aussi la *vertu* ; mais au-dessus, dans la disposition météorique de l'univers, il n'y a que *perfection* et que *sagesse*. Autour du feu central, qui de sa nature est le premier, les dix corps divins forment des chœurs. Ce sont, en premier lieu, les étoiles fixes, puis les planètes, Saturne, Jupiter, Mars, Vénus et Mercure ; puis le soleil et la lune ; au-dessous de la lune la terre, au-dessous de la terre l'antichthone (3).

La terre se meut donc circulairement, portée autour du milieu, comme l'un des astres (4), et sur un cercle oblique comme le soleil et la lune (5). Mais elle se meut aussi en tournant sur son

(1) Aristote, *de Cælo*, II, 13.

(2) Plutarque, *Vie de Numa*.

(3) Philolaüs, dans Stobée, *Eclog. phys.*, p. 51. V. ci-dessous, pour l'explication de l'antichthone.

(4) Aristote, loc. cit.

(5) Ps-Plutarque, *Opin. des phil.*, III, 13. Ce *cercle oblique* est évidemment un cercle dont le plan est incliné à l'équateur. Si l'on pouvait douter qu'il fût question d'un mouvement de translation dans ce passage, il suffirait d'en lire la

propre centre autour de la ligne immobile des pôles (1), et par son mouvement elle fait le jour et la nuit (2). Le soleil qui l'éclaire n'a pas une lumière propre; c'est un corps d'une nature vitrée, qui reçoit lui-même du feu original la lumière et la chaleur et qui ne fait que les transmettre (3). Cet état igné du soleil est donc semblable à une lumière qu'un miroir nous enverrait par réflexion, et les rayons solaires ne sont que l'image d'une image (4). Quand ces rayons tombent sur la terre tournée du côté du soleil et l'illuminent, c'est le jour, et la nuit vient au contraire du cône d'ombre que la terre elle-même projette; de sorte que la terre produit le jour et la nuit et qu'elle est ainsi un organe du temps (5). La lune est aussi douée d'une puissance réfléchissante et ses rayons sont une réverbération de ceux du soleil (6); elle est semblable à une terre, et habitée comme la nôtre, mais par des animaux et des plantes d'une grandeur et d'une beauté supérieures : les animaux n'y rendent pas d'excréments et les jours y sont deux fois aussi longs (7). C'est à l'interposition de la lune que sont dues les éclipses de soleil (8) et à l'interposition de la terre ou de l'antichthone que sont dues les éclipses de lune (9).

suite, qui est relative à un mouvement de rotation que le Ps-Plutarque oppose au premier dont il a parlé. Ce premier, il le rapporte à Philolaüs; l'autre, soit ignorance, soit désordre, il ne le lui attribue pas, mais seulement à d'autres philosophes postérieurs, Ecphante et Héraclide de Pont. — Enfin les mots *comme le soleil et la lune* prouvent qu'il s'agit bien d'un mouvement autour du feu central et non autour du soleil.

(1) Diogène, *Vie de Philolaüs*, comparé avec Cicéron, *Académ.*, II, 59.—Diogène dit que l'opinion du mouvement de la terre est attribuée à Philolaüs comme au plus ancien qui l'ait professée, et par d'autres à Hicétas de Syracuse. Or Cicéron attribue précisément à Hicétas, d'après Théophraste, la doctrine de la révolution de la terre autour de son axe, et ne dit rien de l'autre révolution. Nous sommes donc fondés à penser que Diogène, lui aussi, entend parler de la rotation.

(2) Il est clair qu'Aristote, avec la concision qu'il a quelquefois, fait allusion au mouvement de rotation, quoiqu'il n'ajoute ces mots *et elle fait le jour et la nuit* (loc. cit.) qu'après avoir parlé de l'autre mouvement. Mais si notre interprétation était inexacte, il faudrait donc qu'Aristote eût voulu dire que la terre produit le jour et la nuit en tournant autour du feu central. Or rien n'est plus absurde.

(3) Philolaüs, dans Stobée, *Ecl. phys.*, I, p. 56.

(4) Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, II, 20.

(5) Simplicius, *de Cœlo*, p. 505.

(6) Stobée, *Eclog. phys.*, p. 59 et 60.

(7) Id., ibid., p. 60, et Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, II, 30.

(8) Stobée, *Eclog. phys.*, p. 55.

(9) Id., ibid., p. 60, et Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, II, 29.

L'antichthone est une planète nécessaire pour compléter la décade des corps célestes, et les pythagoriciens l'imaginèrent non pour satisfaire aux apparences, mais en vertu de raisons préconçues et pour compléter leur système (1). Cette antichthone ou *terre de vis-à-vis* est invisible à nos yeux parce qu'elle est opposée à la terre dans toute la durée de son mouvement et placée entre le feu et nous; elle occupe la première place auprès du centre, et nous la seconde (2). Dans cette hypothèse, il est clair que les pythagoriciens devaient reconnaître deux causes possibles de l'éclipse lunaire: une qui est la vraie; l'autre qui se rencontre quand l'antichthone se place entre la terre et la lune, dans la direction du feu central. Nous avons vu que les pythagoriciens acceptaient cette conséquence, mais nous ne savons pas s'ils croyaient à des éclipses solaires dues à la même cause; ce qui est certain c'est que le système les impliquait aussi, et même plus fréquentes que les lunaires, parce que le soleil peut se placer sur la ligne qui passe par la terre, par le feu central et par l'antichthone, de deux manières différentes, ou du côté du centre ou du côté de la terre. Peut-être est-ce là la raison qui détermina quelques pythagoriciens à expliquer la supériorité du nombre des éclipses de lune sur celui des éclipses de soleil par la supposition de plusieurs autres corps invisibles masqués par la terre à notre vue, portés comme elle autour du centre et propres comme elle à intercepter la lumière de la lune (3); mais cette hypothèse rompt l'unité de la doctrine, en augmente l'arbitraire et satisfait assez mal au problème en vue duquel elle fut posée, car on ne voit pas pourquoi ces corps n'éclipseraient pas

(1) Aristote, *Mét.*, I, 5, et *de Cælo*, II, 13.

(2) Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, III, 11; Alexandre, *in Met.*, I, 32, et Simplicius, *de Cælo*. Tous ces auteurs et le fragment de Philolaüs (Stob., p. 51), s'accordent à nous faire considérer cette opposition de la planète invisible comme une véritable interposition entre la terre et le feu, comme une éclipse continuelle, qui a le mérite d'expliquer à la fois l'invisibilité de la planète et celle du feu central. Il suffisait de la regarder comme un corps peu réfléchissant pour s'expliquer qu'elle ne nous parût pas éclairée par le soleil. — Ajoutons que c'est une condition de ce système (comme au surp us de celui d'Empédocle, ci-dessus, p. 171) que le soleil seul soit de nature à pouvoir réfléchir le feu original.

(3) Aristote, *de Cælo*, loc. cit. Cette hypothèse est sans doute un mauvais palliatif imaginé par quelques-uns des derniers pythagoriciens quand on commença à leur objecter le désaccord de leur système astronomique avec les phénomènes.

aussi le soleil en se plaçant entre la terre et lui, tout comme entre lui et la lune (1).

Reste une difficulté dans l'astronomie philolaïque : la rotation de la terre sur elle-même explique la révolution apparente des étoiles fixes; cependant Philolaüs compte la sphère des fixes au nombre des dix chœurs divins qui se meuvent autour du feu central. Il n'est pas possible d'attribuer aux pythagoriciens la connaissance du mouvement des équinoxes, mais on peut penser que leur théorie les conduisait à le prévoir. S'il en était ainsi, on voit que Philolaüs devait passer du feu central immobile au feu périphérique immobile aussi, par une série de mouvements croissants en vitesse depuis l'antichthone jusqu'à Mercure, puis décroissants depuis Mercure jusqu'aux fixes, graduellement et dans le même ordre. Ainsi les étoiles pouvaient être douées d'un mouvement très-lent et tout à fait insensible, au moins dans une courte période.

X. Il est clair que le système de Philolaüs ne pouvait satisfaire que d'une manière très-grossière aux apparences, surtout si, comme il n'est pas permis d'en douter, il assujétissait les révolutions célestes à une rigoureuse uniformité dans des orbes exactement circulaires. Il est bien vrai que la cause des éclipses, celle des phases de la lune, celle même des stations et des rétrogradations des planètes, pouvaient être assignées dans cette doctrine; mais les époques des observations n'eussent pu s'accorder avec la théorie. Aussi faut-il voir dans ce défaut radical, qui dut être bien vite aperçu par des astronomes appliqués et assidus, la raison de l'abandon de l'hypothèse pythagoricienne. Les sphères de Philolaüs furent remplacées par les sphères d'Eudoxe puis par celles des Alexandrins, qui, appliquées comme correctifs au système de l'immobilité de la terre, vinrent pour longtemps le rattacher d'assez près aux phénomènes. Cependant il faut savoir gré au génie de l'école pythagoricienne même de son audace et de son entraînement spéculatif. Ce n'était pas chose indifférente que la création d'un système conforme, non sans doute

(1) On sait, au surplus, que le nombre des éclipses lunaires ne dépasse pas celui des éclipses solaires pour la terre en général, mais pour un point donné seulement.

encore, aux faits observés les plus précis, mais conforme au moins à leur ensemble alors connu et à leurs caractères généraux, et de tout point hostile aux apparences trompeuses qui semblent aussi des faits au vulgaire. Les sciences physiques, dont la théorie se forme, avec le temps, par les heureux entrecroisements de la spéculation et des faits, ne peuvent réaliser du premier coup un parfait accord entre ces deux puissances. Si donc il est bon quelquefois que l'esprit prenne de l'avance sur les choses, on ne doit pas plus blâmer les pythagoriciens d'avoir imaginé le feu central et l'antichthone, que personne n'a vus, que d'avoir ôté à la terre cette immobilité que nous lui connaissons tous. Le feu central ne tarda pas à être remplacé par le soleil, feu visible et réel; l'antichthone disparut, et la science posséda, deux siècles avant notre ère, le système d'Aristarque, précurseur de celui de Copernic (1).

Arrêtons-nous un instant sur le développement de l'astronomie des pythagoriciens. L'hypothèse de la mobilité de la terre, imaginée pour les besoins de leur théorie, demeura étrangère aux écoles dominantes, et nous n'aurions pas ailleurs occasion d'y revenir. Avec la philosophie de Philolaüs, le feu central et le feu externe, tout ce qui n'est que fictif pour le simple observateur, dut être abandonné, et la mobilité de la terre demeura dans quelques esprits comme bonne à expliquer la révolution des fixes et la révolution propre du soleil. Platon même dans sa vieillesse hésita, dit-on, devant la vérité nouvelle dont il eût pu faire la fortune, et il regretta d'avoir placé dans son *Timée* la terre au centre du monde (2). Quel que soit le temps où vécut Hicétas, cité par Théophraste (3), il enseigna de la manière la plus catégorique l'immobilité du système céleste et la rotation de la terre sur elle-même, afin d'expliquer le

(1) Il est à propos de remarquer ici que les historiens des sciences ont toujours confondu jusqu'à nos jours le système de Philolaüs avec celui d'Aristarque. Gassendi, Montucla, Laplace, ont commis cette erreur que le plus simple examen des textes doit faire disparaître. M. Bœckh, *de Vera indole astronomiæ Philolaïcæ;* et dernièrement, M. Th.-H. Martin (*Études sur le Timée de Platon*) ont tenté de restituer la véritable astronomie des anciens pythagoriciens. Les textes sont, comme on voit, anciens et suffisamment clairs.

(2) Théophraste, dans Plutarque, *Questions platoniques,* et dans Cicéron, *Académiques*, II, 39.

(3) Théophraste dans Cicéron, loc. cit.

mouvement apparent des étoiles. Ecphante, autre pythagoricien, soutint la même opinion; mais en même temps il combattit le mouvement de translation (1). Enfin cette même rotation fut adoptée par Séleucus et par Aristarque (2), et ce dernier, deux siècles après Philolaüs, plaça enfin le soleil au centre du monde; il le nomma étoile fixe et fit circuler la terre autour de lui (3). Mais la doctrine des sphères prévalut alors, et l'hypothèse *impie* d'Aristarque fut ajournée jusqu'au temps où, sans avoir cessé d'être impie, elle arriva nécessairement à la domination après l'épuisement du système de Ptolémée. Au surplus, le moment était si bien venu pour Copernic au seizième siècle, que le mot seul de *mobilité de la terre* lu dans Plutarque et dans Cicéron, qu'il s'avisa de consulter pour mettre fin à ses perplexités astromiques, ce mot lui révéla la vérité. Il trouva Hicétas nommé pour la rotation, Philolaüs pour la translation; il ne connut même pas, à ce qu'il semble, l'opinion d'Aristarque, qui eût été la plus nette pour lui, et, sans s'arrêter plus long-temps aux anciens, il fonda l'astronomie moderne (4).

L'astronomie pythagoricienne annonçait aussi l'avenir de la science sous une autre face non moins importante : nous voulons parler de la grande idée de l'infinité de l'univers. Lorsque l'effroi qu'inspirait l'infini se fut dissipé, après la dissolution de l'école propre de Philolaüs et d'Archytas, et que le feu qui enserre le monde au delà de la sphère des fixes eut cessé d'être un article

(1) Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, III, 13.

(2) Id., *Quest. platonic*, 7.—Timée le pythagoricien professait la même opinion, malgré le doute émis par Plutarque dans ce passage, puisqu'il regardait la terre comme un *organe du temps*.

(3) Archimède, *Arénaire*, init.; Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, II, 24; Plutarque, *De la face de la lune*, 4. Le stoïcien Cléanthes voulait, au rapport de Plutarque, qu'une accusation d'impiété fût intentée à Aristarque pour avoir privé de son repos la déesse Hestia.

(4) Copernic, *de Revolutionibus orbium cœlestium*, préface adressée au pape Paul III. — On a prétendu récemment que le vrai système du monde était exposé dans le *Zohar* (l'un des livres des cabalistes hébreux), où le juif Copernic avait pu en prendre connaissance. M. Étienne Quatremère (*Journal des Savants*, juin 1844) a fait voir que cette opinion était fondée sur une fausse interprétation du passage indiqué. Au surplus, si l'auteur du *Zohar* avait connu la théorie du mouvement de la terre, pourquoi ne l'aurait-il pas tenue de Philolaüs et d'Aristarque, c'est-à-dire puisée dans les compilateurs grecs. Ceux-ci seuls sont mentionnés par Copernic dans sa préface.

de foi, les étoiles purent être imaginées répandues dans l'espace sans fin. De nouveaux pythagoriciens enseignèrent alors une doctrine qui nous a été transmise sous le nom d'un condisciple d'Aristote, élève à la fois de ce dernier, de Platon et de l'école italique, par Héraclide de Pont. Chacun des astres, suivant cette doctrine, est un monde qui embrasse une terre et un air, dans un éther infini (1). Les orphiques accordèrent leur croyance à la nouvelle hypothèse et la traduisirent dans leurs poèmes. Ainsi le feu pythagoricien, sous le nom d'éther, se répandit dans l'infini et devint une pépinière de mondes; les comètes même, pour que rien ne manquât à ce pressentiment du vrai système du monde chez les anciens, les comètes furent regardées par *quelques pythagoriciens* comme des astres qui n'apparaissent pas toujours à la vérité, mais qui après des intervalles fixes de temps se lèvent périodiquement à notre vue (2), et Sénèque donna à cette idée un éloquent développement (3).

XI. Nous avons vu ailleurs en quels termes la tradition rapportait à Pythagore la découverte de l'acoustique ou des lois mathématiques des sons. Cette théorie, dont son école semble en effet avoir toujours été en possession, joua le plus grand rôle dans les recherches postérieures. Il y avait là une triomphante réalisation des rapports numériques dans les phénomènes naturels et dans ce qu'ils ont de plus sensible et de plus délicat. Fidèles à leur système de rigueur scientifique, les pythagoriciens ne reçurent dans la musique que les sons qui répondaient aux intervalles de nombres les plus simples, c'est-à-dire compris dans le quaternaire. Ainsi l'octave, la double octave, la quarte, la quinte et la quinte de l'octave furent les seules concordances qu'ils reconnurent, parce que, si l'on représente par l'unité la longueur de la corde qui donne le son fondamental, les longueurs des cordes qui donnent les sons concordants que nous avons nommés, sont à la première dans les rapports de 1 à 2, de 1 à 4, de 3 à 4, de 2 à 3 et de 1 à 3. Ces rapports comprennent, par une circonstance remarquable, toutes les combinaisons différentes qu'on peut faire avec les

(1) Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, II, 13, et Stobée, *Eclog. phys.*, p. 54.
(2) Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, III, 2, et Stobée, *Eclog. phys.*, p. 62.
(3) Sénèque, *Quest. natur.*, VII, 25.

quatre premiers nombres; et de là vient sans doute que les pythagoriciens repoussèrent non-seulement la tierce, que les anciens ne connurent que beaucoup plus tard, mais même la quarte au-dessus de l'octave, qui ne leur semblait pas exprimée par un rapport assez simple. Les écoles rivales ne cessèrent jamais de leur reprocher cette exclusion; et cependant elles-mêmes, avec les moyens empiriques dont elles disposaient, ne parvinrent que très-tard, ainsi que nous le verrons, à obtenir une gamme passable.

L'école pythagoricienne opéra par la doctrine de l'*harmonie des sphères célestes* un rapprochement très-poétique entre la théorie musicale et l'astronomie; et ce rapprochement a depuis lors été le principe de beaucoup de nobles rêveries. Dans l'ignorance où une observation imparfaite et naissante laissait alors les savants des conditions auxquelles satisfont les distances des corps célestes, l'idée vint aux pythagoriciens de régler ces distances conformément aux intervalles musicaux. Ils supposèrent donc que, la distance de la terre à la lune étant prise pour unité, il y avait encore une unité de la lune au soleil, une du soleil à Vénus et une de Vénus à Mercure. Cela posé, les vitesses de ces astres étant numériquement réglées, de telle sorte que les plus éloignés eussent le mouvement le plus rapide, et chacun de ces mouvements produisant un son déterminé comme le doit faire tout corps qui se meut (1), il devait résulter de cet ensemble de sons concordants une sublime harmonie (2). On s'expliquait que cette harmonie ne fût pas sensible à nos oreilles en remarquant qu'un bruit continuel, et qui n'est pas entrecoupé de silences, nous échappe tou-

(1) Les pythagoriciens pouvaient supposer que l'atmosphère s'étend jusqu'à Mercure et au delà, ou bien ils n'avaient pas réfléchi à la nécessité d'un milieu résistant pour qu'un corps en mouvement puisse produire un son.

(2) Alexandre, *Commentaire de la métaphysique*, I, 32. Cette proportion entre les distances, les vitesses et les sons s'étendait à tous les astres, d'après Alexandre; mais il ne mentionne que les quatre plus connus: la Terre et le Soleil, Vénus et Mercure, et il rapporte les distances à la Terre comme si elle eût été le centre des révolutions. Il y a déjà là un mélange de l'idée pythagoricienne avec celle des néo-pythagoriciens platonisants, qui se forgèrent une harmonie des sphères à leur façon. Ce mélange, qui est encore plus marqué dans Plutarque et dans Macrobe, nous prive de la connaissance d'une partie notable de l'astronomie philolaïque.

jours (1), ou encore en supposant que les sons rendus par les sphères sont trop graves pour être entendus (2). Les noms des neuf muses étaient probablement donnés par les pythagoriciens aux neuf sphères mobiles, y compris l'antichthone et la terre, et l'ensemble de l'harmonie de ces muses était appelé Mnémosyne (3). Ce n'est pas là, du reste, le seul exemple de l'application des noms des divinités, des vertus ou des choses, aux diverses parties du système pythagoricien, et particulièrement aux nombres et aux figures (4) ; on donnait au nombre *sept* le nom de *Minerve*, parce-qu'il est vierge et qu'il n'engendre ni n'est engendré dans l'intervalle de la décade ; on l'appelait aussi *opportunité*, parce que le soleil, qui mûrit les fruits, occupe la septième place de l'univers (5), et parce que la semaine, soit semaine de jours, soit semaine d'années, semble jouer un rôle naturel dans la formation du fœtus et dans le développement des êtres ; le nombre *cinq* s'appelait *mariage*, parce qu'il résulte de l'union du premier impair ou mâle, avec le premier pair ou femelle. Le ternaire était *l'harmonie*, *l'amitié* ; la tétrade était la *justice*, parce que ce nombre, *également égal* après avoir été partagé, peut se partager encore ; enfin la dyade, principe de multiplicité, était l'*opinion*, le *mouvement*, et l'unité l'*intelligence* (6). On voit comment le nombre, sortant de l'astronomie et de la musique, où il régnait du moins sur des faits, voulut envahir le monde réel et ne put s'y établir que comme symbole.

XII. Au moment de passer des considérations abstraites et mathématiques à l'étude de l'âme et à celle des corps vivants organisés, les pythagoriciens voyaient s'arrêter leur méthode à cet écueil de la vie, où plus d'un penseur à formules est souvent venu heurter sa pensée. Il existe comme une vaste solution de continuité entre les événements numériques, si l'on peut ainsi

(1) Aristote, *de Cœlo*, II, 9.
(2) Porphyre, *in Harmon. Ptolem.*
(3) Porphyre, *Vie de Pythagore*, 31. Nous remplaçons, dans ce passage, la sphère des fixes par la terre, il est évident que la théorie néo-platonicienne a dû faire échanger les rôles entre deux parties du système céleste.
(4) Plutarque, *D'Isis et d'Osiris*.
(5) A compter de la sphère des fixes.
(6) Alexandre, *Métaph.*, I, 32. V. aussi les renseignements discordants de Plutarque et des divers compilateurs.

parler, que nous contemplons dans les grandes masses de l'univers, et les accidents infiniment variés de la vie matérielle, à plus forte raison de la vie morale et politique. Les pythagoriciens disaient bien que la sagesse n'est qu'en haut, là où les distances sont égales, les mouvements réguliers, les efforts concordants, et qu'il ne nous reste, à nous, que la vertu au milieu de ce désordre si convenable à l'astre qui n'est qu'à la seconde place auprès du centre. Mais encore fallait-il créer une physique, une physiologie, une psychologie; il fallait par conséquent déterminer des nombres et des figures, et l'arbitraire allait sans cesse en augmentant. Comparaient-ils les éléments aux cinq corps réguliers de la géométrie, assimilaient-ils le cube à la terre, la pyramide au feu, l'octaèdre à l'air, l'icosaèdre à l'eau et le dodécaèdre à l'univers entier (1), ils ne pouvaient sans doute légitimer ces rapports que par des symboles qui ne nous sont pas parvenus. Après avoir ramené l'idée du *volume* à celle du nombre *quatre*, ainsi que nous l'avons vu plus haut, voulaient-ils aller plus loin et ramener au nombre *cinq* le corps solide à propriétés sensibles, au nombre *six* l'*animation* ou la vie, au nombre *sept* l'*intelligence* l'*organisme* et la *lumière*, au nombre *huit* l'*amour* et l'*amitié*, la *prudence* et le *génie* (2), et, comme on l'a très-bien supposé, au nombre *neuf* la vie supérieure et divine des planètes (3), pour aboutir enfin à la vie accomplie de l'univers dans la décade, il n'y avait là qu'un arrangement ingénieux entre des choses par leur nature même impossibles à calculer. Seulement il ne faut pas méconnaître dans cette doctrine une classification des êtres qui a bien son importance philosophique, et un beau symbole fondé sur les développements simultanés de l'unité dans le nombre et de l'univers dans la vie.

Mais enfin il fallait perdre le nombre de vue; pour quelque temps au moins, afin d'expliquer la vie; il fallait rapprocher le

(1) Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, II, 6.

(2) *Théologie arithmétique*, 8. (*Theologumena arithmetices*, ouvr., anonym.)

(3) H. Ritter (Hist. de la philos. anc., I, p. 356) a reconnu dans le caractère de la 6e classe les végétaux; dans celui de la 7e, les animaux; et dans celui de la 8e, l'homme. Nous nous sommes guidé, pour traduire les termes un peu vagues du texte grec, sur cette interprétation, que la suite de notre exposition va confirmer.

système mathématique de celui des physiologistes. On prit alors pour principe le feu, qui, placé au centre, *possède la puissance architectonique, fait la terre vivante, et réchauffe sa froideur* (1), le feu par rapport auquel le monde s'est symétriquement disposé en haut et en bas, après avoir commencé son existence au centre (2); le feu, enfin, qui, tombant du ciel sur la terre en même temps que s'écoule l'eau de la lune, sert avec elle à la nourriture et à la corruption du monde (3). En général, il semble que les pythagoriciens aient attribué, comme les philosophes de l'école ionienne, les changements du monde, au moins sublunaire, aux transformations des éléments ; mais ils ramenaient tout principe de diversité physique à l'opposition primitive de la chaleur et de l'élément négatif qui subit son action. L'eau, la terre, l'air et l'éther, que quelques-uns d'entre eux firent correspondre à l'humide, au sec, au froid et au chaud, leur servirent à expliquer les saisons ; et les noms d'éther froid et d'éther épais, donnés par eux à l'air et à l'eau, nous indiquent leur tendance à concevoir les éléments comme des résultats du principe négatif plus ou moins vivifié par la chaleur. Aussi tout leur semblait-il vivant, de même que tout participe à la chaleur, mais à divers degrés (4).

XIII. Si maintenant nous passons de la physique générale à la physiologie et à la psychologie, nous trouverons que Philolaüs distinguait quatre principes dans l'animal raisonnable : le cerveau, principe de l'intelligence ; le cœur, principe de l'âme et de la sensation ; le nombril, par où l'animal prend racine et se reproduit ; enfin les parties génitales, qui président au sperme et à la génération. De là quatre degrés de l'être tels, que chacun renferme ceux qui lui sont inférieurs et y ajoute quelque chose. Le cerveau est le principe particulier de l'homme ; le cœur, celui de

(1) Simplicius, *de Cælo*.

(2) Philolaüs, dans Stob., *Eclog. phys.*, p. 34.

(3) Philolaüs, ibid., p. 49, et Ps-Plutarque, *Op. des phil.*, II, 5. *Nourriture et corruption*, choses corrélatives de toute nécessité. L'eau lunaire est sans doute là pour balancer l'action exclusivement vivifiante du feu.

(4) Alexandre Polyhistor, dans Diogène, *Vie de Pythagore*, VIII, 25, sqq. Nous employons, quoique avec précaution, ce fragment d'un historien qui vivait un siècle avant notre ère, parce qu'il nous semble combler une lacune de la doctrine pythagoricienne.

l'animal; le nombril, celui de la plante; enfin, les parties génitales appartiennent à tous les êtres, parce que tout est germe et que tout pousse (1). Les animaux s'engendrent les uns les autres, et il est impossible d'admettre une génération qui se ferait par la terre. Voici, du reste, comment a lieu la génération : une liqueur descend du cerveau, dont les parties les plus grossières forment aussi le plus grossier dans l'animal naissant, tandis qu'une vapeur chaude qu'elle contient forme l'âme et le principe de la sensation; mais toutes les parties sont d'avance contenues dans le germe, et ne font que se développer harmoniquement et chacune en son temps. Les sens formés par la vapeur chaude résultent de la pénétration qu'elle a la puissance d'accomplir dans le froid qui lui est opposé. Quant au principe de l'âme, étendu depuis le cœur jusqu'au cerveau, il est distinct de tout le reste dans les êtres supérieurs à la plante. La plante est animée; mais elle n'a pas, de même que l'animal, une âme séparée, une âme immortelle comme le principe dont elle est descendue (2).

Cette âme distincte, que les pythagoriciens regardaient sans doute comme propre à jouer dans un corps déjà vivant le rôle de gouverneur, celui de dieu dans le monde, ils avaient deux manières différentes d'en exprimer la nature. La considéraient-ils comme manifestée phénoménalement, ils lui donnaient, comme nous venons de le voir, le nom de vapeur; ou encore ils l'assimilaient à ces particules qui voltigent dans l'air, et, pour moins matérialiser la notion, à la force particulière qui meut ces particules (3). Voulaient-ils, au contraire, porter leur attention sur l'ordre des phénomènes et sur la puissance régulative de l'âme, ils l'appelaient *un nombre qui se meut de soi-même et qui est l'intelligence* (4); admirable définition, qui nous fait souvenir de l'i-

(1) *Théologie arithmétique*, 4.

(2) Alexandre Polyhistor, loc. cit. Il y a dans ce fragment quelque mélange d'héraclitéisme. Par exemple, quand Alexandre dit que la mobilité est l'apanage du feu pur et suprême, il faut se rappeler, pour corriger cette confusion, que le froid des pythagoriciens n'est qu'un principe négatif, et que la chaleur est le principe de la vie intelligente et réglée. « L'âme, fait-il dire aussi aux pythagoriciens, est mélangée d'éther chaud et d'éther froid. » Nous voyons là une indication de l'imperfection originaire de l'âme.

(3) Aristote, *de Anima*, I, 2.

(4) Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, IV, 2.

une sorte de communauté, parce qu'un souffle unique gouverne le monde et nous unit avec eux (1). Toutes les choses se mêlent et s'apparentent les unes avec les autres par le changement des formes (2), toutes communient en Dieu, et, comme dit Virgile :

Esse apibus partem divinæ mentis, et haustus
Ætherios dixere, deum namque ire per omnes
Terrasque, tractusque maris, cœlumque profundum ;
Hinc pecudes armenta, viros, genus omne ferarum
Quemque sibi tenues nascentem arcessere vitas.
Scilicet huc reddi deinde ac resoluta referri
Omnia; nec morti esse locum, sed viva volare
Sideris in numerum atque alio succedere cœlo (3).

Écoutons enfin ce vieux poète latin qui semble pénétré de l'esprit de l'école italique, et qui s'énonce avec tant de force et de précision :

Quicquid est hoc omnia animat, format, alit, auget, creat,
Sepelit recipitque in sese omnia, omniumque idem est pater
Indidemque eadem, quæ oriuntur, de integro atque eodem occidunt (4).

Nous avons vu plus haut que cet être universel, envisagé en lui-même, était l'unité; en tant que cette unité se brise, il est l'univers et l'ensemble des êtres; et enfin, parce que cette unité est à la fois la lumière, le feu qui vivifie et l'intelligence qui gouverne et qui ordonne, il est la providence du monde. Dieu est donc selon l'école d'Archytas et de Philolaüs la cause, la nature et la fin de tous les êtres en ce qu'ils ont de réel (5); et c'est l'opposition du vide infini à la monade, ou, comme nous dirions aujourd'hui, du néant à l'être, qui est le principe de la manifestation divine appelée monde.

Il est cependant une place réservée dans cette doctrine, comme

(1) Sextus, *Adv. physic.*, I, 127.
(2) Sénèque, *Epist.*, 108.
(3) Virgile, *Georgic.*, IV, 220; Cf., Ovide, *Métam.*, XV.
(4) Pacuvius, cité par Cicéron.
(5) « Le sage est celui qui sait résoudre, analyser toutes choses et puis les recomposer en un seul principe. Il contemple ainsi, comme en un miroir, Dieu lui-même et la série des choses que Dieu a séparées et ordonnées. Il parcourt dans son esprit cette voie immense, et il atteint la limite en liant les principes aux fins et en reconnaissant que Dieu est le principe, la fin et le milieu de toutes les choses, qui sont *définies* par la justice et par la droite raison. » Archytas, *de Sapientia*, dans Jamblique, *Protreptique*, III.

Au surplus, quelle que soit l'union de l'âme avec le corps, qui lui est cher parce que, grâce à lui, elle peut se servir des organes des sens (1), à l'aide des vapeurs qui émanent de ses parties, il n'en est pas moins vrai que cette âme, qui commence par être attachée aux parties les plus grossières de ce corps, ne tarde pas à alléger le poids de ses chaînes et à ne plus reconnaître pour liens que les raisons et les œuvres (2).

XIV. Il reste un problème à résoudre : Quelle est la nature intime de l'être, qui, d'abord caractérisé par le nombre et par l'unité, semble avoir fini par se perdre au milieu des phénomènes sensibles ? Qu'est l'âme par rapport à elle-même et par rapport à Dieu ? Ici va reparaître le nombre que nous n'avions pu suivre distinctement dans les déterminations physiologiques et psychologiques de l'unité. En effet, nous avons vu l'âme se présenter comme une vapeur, comme une particule, comme le moteur d'une particule, et puis nous l'avons vue devenir un nombre et une harmonie dans les composés. Il faut donc se rappeler que tout est nombre et que le nombre est formé d'unités, puis conclure que l'âme est une monade dont les facultés, dont les propriétés sont des nombres qui résultent de ses rapports avec les autres monades et de l'intervention de l'infini, de l'illimité, dans l'unité et dans la limite. La genèse que nous avons exposée n'est que la division de la monade primitive et que la décomposition de Dieu en quelque sorte. C'est en se souvenant de cette genèse et de l'idée que tout est à la fois unité et partie de l'unité, que l'on comprend le dogme pythagoricien de l'âme du monde et de la vie en Dieu. « Les pythagoriciens, nos compatriotes, écrivait Cicéron, n'ont jamais douté que nos âmes ne soient provenues de l'âme universelle de Dieu (3). » Entre nous et les dieux et les animaux mêmes, suivant une autre manière de présenter ce dogme, il existe

pliqué à la raison dans l'animal, et le φρήν à la raison dans l'homme, circonstance qui peut sembler singulière à cause du sens pris plus tard par le mot νοῦς. Mais Anaxagore, premier auteur de ce sens nouveau, ne laissait pas de trouver le νοῦς dans les bêtes. — Le mot θυμός, que nous traduisons par *passion*, embrasse ici, à ce qu'il semble, l'*irascible* et le *concupiscible*. Nous le retrouverons souvent réduit au premier de ces deux sens.

(1) Claudien Mamert, loc. cit.

(2) Alexandre, dans Diogène, loc. cit., VIII, 30 et 31.

(3) Cicéron, *de Senectute*, c. 21 ; Cf. *de Natura deorum*, I, 11.

ensevelie comme en un tombeau (1). Mais il ne fallait pas aller jusqu'à inspirer à l'homme la haine de la vie ; et la notion de la fatalité servait de correctif à cet excès. En effet, suivant le même Philolaüs, *de la fatalité et de l'harmonie naissent toutes choses* (2) ; et, dans cette proposition l'harmonie, qui est la cause de l'union des contraires, exprime évidemment l'action divine qui forma l'univers de l'accord du fini et de l'infini ; tandis que la fatalité est le fait éternel et irrésistible de l'existence des principes opposés. Il faut donc subir la condition que nous impose le monde où nous sommes ; il faut nous soumettre à la loi qui en fait la stabilité et qui en constitue l'existence même (3). Là se trouve la signification supérieure de ce précepte qu'il faut considérer la vie comme un poste où Dieu nous a placés et que nous ne devons pas abandonner sans son ordre (4). D'ailleurs l'état corporel de l'âme est indispensable à son développement, à sa communion avec les autres âmes ; et le corps même est une condition nécessaire de tout être complexe ; « car les causes premières sont seules incorporelles, et tout ce qui suppose composition et accident est corporel (5), » jusqu'aux nombres eux-mêmes (6). On doit donc tirer parti de cette vie terrestre ; on doit rechercher la vertu, qui consiste précisément dans l'accord des principes opposés de l'homme, parce qu'elle est une *harmonie* (7) ; mais il faut toujours que la partie rationnelle de l'âme règle la partie irrationnelle et qu'elle la domine. L'harmonie même ne peut exister qu'à cette condition ; car la volupté est la source de tous les maux et de tous les désordres pour les états et pour les particuliers ; elle est la cause de tous les crimes ; et, au milieu des mouvements tumultueux qu'elle excite, il ne

(1) Philolaüs, dans Clément d'Alexandrie, *Stromata*, III, p. 433.
(2) Id., dans Diogène, *Vie de Philolaüs*.
(3) On a encore un beau fragment d'Ocellus de Lucanie (*de Legibus*, dans Stob., *Eclog. phys.*, pag. 32), où l'accord dans la famille et dans la cité est comparé à l'harmonie dans le monde et à la vie dans les corps. Or la cause de la vie, dit Ocellus, c'est l'âme ; la cause de l'harmonie, c'est Dieu ; la cause de l'accord, c'est la loi. Cette triple cause fait l'ordre dans le monde, et elle est cette raison qui persiste au milieu du flux continuel du changement et de la génération.
(4) Platon, *Phédon*, p: 194 ; et Athénée, IV, p. 157.
(5) Stobée, *Eclog. phys.*, p. 31.
(6) Id., ibid., p. 40.
(7) Diogène, *Vie de Pythagore*, VIII, 33.

reste pas place à l'intelligence dont elle ne tarderait pas, si son empire se prolongeait, à éteindre la lumière (1). C'est à la musique surtout, c'est à la gymnastique dont l'influence sur l'éducation est si grande qu'il faut demander la force, la tempérance et le pouvoir de modérer les passions (2) ; c'est dans un sévère examen de soi-même et de ses actions, qu'il faut chercher un appui et un point de départ pour s'élever et pour devenir meilleur (3) ; or *devenir meilleur c'est approcher des dieux* (4), c'est surpasser la condition des hommes en la réalisant dans toute sa puissance et dans toute sa portée :

Misérables qu'ils sont ! les biens seuls qui sont près d'eux, ils les voient,
Ils les entendent ; et peu d'entre eux se délivrent de leurs maux.
Telle est la destinée qui aveugle le cœur des mortels ; comme des cylindres,
Ils roulent çà et là portant des misères infinies.....
Zeus père ! tu les délivrerais tous de leurs maux
Si tu leur montrais à tous quel démon ils ont en eux !
Mais prends courage, toi ; car la race des hommes est divine...
Et lorsqu'après avoir dépouillé ton corps tu parviendras au pur éther,
Tu seras un dieu éternel, incorruptible, immortel (5).

§ V.

ÉCOLE EMPIRIQUE. — TROISIÈME SECTION.

INFINIE MULTIPLICITÉ DE L'ÊTRE. — ANAXAGORE, ARCHELAUS.

I. Nous avons considéré jusqu'ici la notion générale de l'être comme le fondement des doctrines des anciens philosophes grecs ;

(1) Archytas, dans Cicéron, *de Senectute*, ch. 12.

(2) Aristoxène, dans Stobée, *Sermones*, XLIII, 49 ; Plutarque, *d'Isis et d'Osiris*, 81 ; *de la Musique*, 37 ; Porphyre, *Vie de Pythagore*, etc , etc.

(3) Vers dorés, v, 40.

(4) Plutarque, *des Oracles qui ont cessé*, 7, e' *de la Superstition*, 9.

(5) *Vers dorés*, à la fin. — Que ces vers appartiennent ou non en propre à l'école pythagoricienne, ils n'en expriment pas moins, ceux du moins que nous citons ici, la pensée de cette école. Si quelques-uns ont été attribués à Empédocle, c'est que la partie mystique de la doctrine d'Empédocle est évidemment d'origine pythagoricienne, et que quelques vers ont bien pu lui être empruntés par le compilateur des *Paroles d'or*. Nous ne croyons pas, on le voit, que ce poème soit du temps de l'ancienne école; mais il nous semble conçu dans un esprit assez fidèle à la tradition morale qu'elle avait laissée.— Nous n'avons fait aucun usage, dans ce chapitre, ni du traité de Timée de Locres, περὶ ψυχᾶς κόσμω parce qu'il est à peu près démontré aujourd'hui que cet ouvrage n'est qu'une copie du Timée de Platon, copie avec quelques variantes, mais non pythagoriciennes (V. Henri Martin, *Etudes sur le Timée de Platon*, II, 390) ; ni du traité d'Ocellus, περὶ τοῦ παντός, qui est partout marqué de l'empreinte des idées et

tout concourt à nous montrer dans cette notion le véritable et dernier objet des spéculations, en même temps que la plus simple expression d'une vue indépendante et primitive de la nature. Thalès, Héraclite, Diogène, aperçurent l'unité vivante révélée par les sens; Anaximandre et Empédocle convaincus de la multiplicité des choses, mais ne les apercevant, eux aussi, qu'en tant que sensibles, attribuèrent la production des êtres finis au mécanisme des combinaisons de certains éléments premiers. Mais Empédocle, réduisant ces éléments à quatre ou même à deux, se rapprocha d'ailleurs des écoles italiques, au milieu desquelles sa pensée s'était développée, de sorte que nous ne saurions le considérer comme le vrai successeur d'Anaximandre : le philosophe qui tient cette place, c'est Anaxagore. Il est vrai que la conception qui lui appartient de l'intelligence pure et séparée, par opposition à l'infinité ou à l'indétermination des éléments, semble devoir faire considérer cet ionien comme un penseur dualiste (1); mais outre que ce dualisme est d'une tout autre nature que celui d'Empédocle, et tend à rapprocher son auteur, comme le dit Aristote, des penseurs plus récents, il faut se rappeler aussi l'importance prédominante de la conception de l'infinie pluralité de l'être dans la doctrine d'Anaxagore.

Plus ancien qu'Empédocle selon le temps, mais plus récent par la pensée (2), il suffit d'ailleurs qu'Anaxagore ait vécu dans une autre contrée, et dans le même siècle, et du temps même d'Empédocle (3), pour que nous devions exposer sa doctrine après celle du Sicilien et la placer immédiatement avant la révolution socratique. Ce fut lui qui apporta à Athènes la tradition ionienne (4); comme maître de Périclès et d'Euripide, il eut

des termes des écoles postérieures, et en particulier de celle d'Aristote. Ce petit traité est, du reste, assez pauvre, et n'a rien d'original. Nous avons la même remarque à faire sur les fragments moraux d'Archytas, extraits par T. Gale des *Sermones* de Stobée; ils n'ont rien que de commun, et sont d'ailleurs abandonnés par la critique moderne.

(1) Aristote, *Métaphysique*, I, 7; et Théophraste, dans Simplicius, *Physique*, I, 32.

(2) Id., ibid., I. 3. Sur ce passage équivoque, nous adoptons l'interprétation de M. Ravaisson, *Essai sur la métaphysique*, I, p. 121.

(3) Empédocle florissait vers la 84[me] olymp. (Diogène, *Vie d'Emp.*), et Anaxagore mourut durant la 88[me]. (Ménage, *in Diog.*, *Vie d'Anaxag.*)

(4) Clément d'Alex., *Stromata*, I, p. 301. Cf. Diogène, *Vie d'Anaxagore* Il ne

l'influence la plus marquée sur l'esprit athénien à cette époque ; il fut enfin le dernier grand représentant de l'empirisme, c'est-à-dire de la plus ancienne école de la Grèce, et il fit avancer l'empirisme mécanique jusqu'à ses plus extrêmes et à ses plus rigoureuses conséquences: c'est cet excès même, ainsi qu'il sera aisé de le voir, qui porta Anaxagore à parler le premier de la supériorité, de la pureté de l'intelligence : de sorte qu'il parut, suivant Aristote, le premier qui ne fût pas ivre entre tous les vieux diseurs de riens (1).

II. Nous devons examiner d'abord, suivant notre usage, quelle fut la méthode d'Anaxagore; non que les philosophes de ce temps se posassent une pareille question comme la règle de toutes les autres, ou même qu'ils l'examinassent à part; mais parce que cette solution, très-importante pour nous, était nécessairement engagée dans leurs doctrines et qu'elle doit s'y retrouver encore aujourd'hui. On peut démontrer qu'Anaxagore regardait toute connaissance comme dérivée des sens. Il est vrai qu'il accusait les sens de faiblesse, et qu'il regardait, dit-on, la raison comme juge (2). Mais la preuve de cette faiblesse, il la reconnaissait dans l'impossibilité où se trouve la vue de discerner toutes les nuances *réellement objectives*, par lesquelles passe un mélange de noir et de blanc (3), et, en général, dans l'inaptitude des organes à démêler tous les éléments des composés. Le caractère spécifique de ces éléments ne laissait pas d'être sensible, suivant lui, de sorte que le rôle de la raison n'était que secondaire et consistait dans l'application de l'intelligence aux données des sens. C'est ainsi que les empiriques de tous les temps ont opiné. Cette doctrine, qui se déduira évidemment de la définition des éléments d'Anaxagore, ce philosophe l'énonçait en propres termes, quand il enseignait que le critérium de la connaissance des choses non apparentes se trouve dans les choses qui apparaissent, dans les phénomènes (4).

faut pas prendre le terme d'*école* à la rigueur dans le passage de Clément; car l'école ionienne ne cessa pas d'exister en Ionie par le fait du voyage d'Anaxagore à Athènes. V. Bayle, art. *Anaxagore*, note *a*.

(1) Aristote, *Métaph.*, I, 3.

(2) Sextus, *Adv. logic.*, I, 90 et 91.

(3) Id., ibid., 90.

(4) Id., ibid., 140.

Enfin, quand il considérait la neige comme noire, parce que l'eau est noire et que la neige est de l'eau concrétée (1), il ne renonçait au témoignage des sens que pour le mieux subir, et il n'employait sa raison à choisir que pour choisir sans raison.

Fidèle à la méthode physiologique toujours suivie dans les écoles ioniennes, Anaxagore porta une attention curieuse sur la manière dont les êtres organisés se forment, se composent, se dissolvent. Certain de leur multiplicité, persuadé qu'aucune chose ne naît ou ne périt, mais qu'elle se mêle seulement aux choses qui sont ou s'en sépare (2); convaincu que le nombre de ces choses ne peut augmenter ni diminuer, qu'aucune d'elles n'est en dehors de toutes, et qu'aucune ne peut disparaître (3); porté pour ainsi dire à répandre et à disséminer l'être et la connaissance comme la sensation même, il ne détermina pas comme Empédocle quelques éléments primitifs et finis, mais il considéra comme élément en soi *tout ce qui paraît*. Ainsi, tandis que les empédocléens prenaient pour éléments l'eau, la terre, etc., plus simples, selon eux, que les os, la chair et autres parties semblables, les anaxagoréens au contraire prirent ces divers éléments pour simples et regardèrent les autres comme des composés pleins des semences des premiers : les vrais éléments ce sont les os, la chair, la moelle, disaient-ils, et chacune des choses qu'on appelle toujours du même nom (4). Quant à l'air, à l'éther qui est même chose que le feu, ils ne sont, ajoutaient ces philosophes, que les mélanges de ces éléments et de toutes les autres semences; chacun d'eux est formé de la réunion de toutes les parties semblables invisibles, et tout naît d'eux par conséquent (5). Ces parties semblables ou *synonymes*, qui résultent, on le voit, d'une croyance aveugle à la réalité du fractionnement de l'être suivant le témoignage de sa sensibilité, sont connues dans l'histoire de la philosophie sous le nom *d'homœoméries*. On a proposé aussi, non sans raison, de les nommer *homogénéi-*

(1) Id., *Hypotyposes*, I, 33 ; Cicéron, *Académiques*, II, 31, etc. Il y a dans ce dernier passage un mot inintelligible : « *Ne albam videri quidem* » (*aquam*).

(2) Simplicius, *Phys.*, I, comm. 33.

(3) Id., ibid.

(4) Aristote, *de Generat. et corrupt.*, I, 1.

(5) Id., *de Cœlo*, III, 33.

tés (1), parce que le système qui leur a donné naissance établit partout, et notamment dans ce qui sert de nourriture aux êtres organisés, des parties homogènes aux parties constitutives de chaque plante et de chaque animal. Ainsi, disait Anaxagore, comme aucune chose ne peut s'engendrer de ce qui n'est pas, ou devenir ce qui n'est pas, et comme nous voyons une nourriture simple et uniforme, l'eau et le pain, par exemple, fournir à la composition des cheveux, des ongles, des veines, des nerfs, etc., il faut que toutes ces choses y soient contenues et que chaque partie du corps s'augmente par l'addition de son semblable (2). De cette manière les os se forment de menues parcelles d'os, le sang de gouttes de sang, l'or de l'or, et la terre de la terre (3) : chaque chose est nommée d'après les éléments qui dominent sensiblement en elle (4), *et tout étant dans tout*, tout est réellement ce qu'il paraît être à chacun (5), et il existe toujours un milieu entre deux opinions contraires (6).

III. Quel que soit l'auteur du mot *homœomérie* dont se sert Aristote, il est certain que ce mot, de lui-même un peu vague, n'est pas employé par Anaxagore dans les fragments qui nous sont parvenus de son ouvrage : les parties élémentaires des corps y sont nommées *choses* et *semences*. Ce sont bien, en effet, les choses en elles-mêmes et les semences de celles qui sont composées, que les éléments d'Anaxagore. Voyons comment il présente lui-même sa vue de la nature et comment il conçoit la cosmogonie philosophique : « Toutes les choses, dit-il, au commencement » de son livre, étaient ensemble, infinies en nombre et en peti- » tesse ; et de toutes ces choses qui étaient ensemble, aucune

(1) Bayle, *Dictionnaire critique*, art. *Anaxag.*, note *c*.

(2) Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, I, 3 ; et Diogène, *Vie d'Anaxagore*. Cf. Aristote, *de Gener. anim.*, I, 18.

(3) Lucrèce, I, v. 830. Il serait absurde d'entendre littéralement que les os se composent de petits os, et les veines de petites veines, ainsi que semble l'avoir compris Bayle, loc. cit. Les formes, dans le système d'Anaxagore, sont composées par l'intelligence.

(4) Id., I, v. 875 ; et Simplicius, *Phys.*, I, 6.

(5) Aristote, *Métaph.*, IV, 5. De là une explication empirique très-simple des effets du délire et de la fièvre, et en général de toutes les diversités qui peuvent se rencontrer dans la sensation d'un même objet.

(6) Aristote, ibid., IV, 7.

» n'était évidente à raison de leur petitesse. L'air et l'éther, tous » deux infinis, les contenaient toutes. » Plus loin, il ajoute : « L'air et l'éther sont séparés de la pluralité environnante, qui » est une infinie multitude (1) ; » et plus loin encore : « Il faut » penser, puisqu'il en est ainsi, que beaucoup de choses, et de » tout genre, sont dans la totalité de ce qui est séparé et con- » densé ; qu'il y a les semences de toutes choses, et, dans ces se- » mences, toutes les espèces et les qualités intérieures et exté- » rieures des êtres. Mais avant que ces choses fussent séparées, » tout étant ensemble, aucune qualité extérieure ne pouvait être » évidente. L'empêchement provenait du mélange universel de » l'humide, du sec, du chaud, du froid, du lumineux, de l'obscur, » de la terre, qui abondait, et de la multitude des semences infi- » nies dissemblables les unes des autres (2). »

On comprend que dans ce mélange d'une infinité d'éléments infiniment petits il n'y ait pas de place pour le vide, et que la division de la matière ne puisse avoir de fin. C'est aussi ce qu'enseignait Anaxagore (3), et il paraît que ses disciples faisaient des expériences avec des outres et des clepsydres pour montrer que l'air est quelque chose et qu'il a de la force (4). Anaxagore étendait même si loin sa théorie de l'infini, qu'il voyait tous ses éléments dans la moindre parcelle d'un corps ; de là cet axiome : *Tout est dans tout*. « Il n'y a pas de *minimum*, disait-il, mais » toujours un *plus petit;* car ce qui est ne peut pas ne pas être (5) ; » et, de même, il y a toujours un *plus grand* que le grand, et » pas de *maximum*. La multitude est égale au petit, et chacun » est en soi le grand et le petit; car si tout est dans tout, et si » tout est extrait de tout, même de ce qui paraît le plus petit, on » pourra tirer un plus petit encore, et ce qui paraît le plus grand » pourra se tirer aussi d'un plus grand que lui. » Anaxagore développe encore ainsi son idée : « Y ayant égalité de parties dans

(1) Il faut penser, d'après ce passage, qu'Anaxagore admettait, avant la séparation des semences, celle de l'air et de l'éther, deux réservoirs qui contiennent encore tout le mélange, mais qui commencent à se distinguer de l'infinie pluralité, et qui préparent une distinction plus sensible.

(2) Anaxagore, dans Simplicius, *Phys.*, I, 32.

(3) Lucrèce, I, v. 843.

(4) Aristote, *Phys.*, IV, 6.

(5) Cette idée sans doute implique pour complément : « Ce qui est est divisible. »

» le petit et dans le grand, la multiplicité existe; tout est dans » tout, rien n'est séparément, et tout participe en partie de tout. » Ainsi, le plus petit n'étant pas, rien ne pourra être séparé et » devenir entièrement en lui-même; mais, comme au commence- » ment, encore à présent tout est ensemble; dans toute chose il y » a pluralité, et des choses séparées il y a nombre égal dans les » petits et dans les grands (1). » On voit donc qu'une seule chose est en soi dans cette doctrine, c'est l'infini, dont Anaxagore dit : « Il se fixe lui-même, il est en lui-même, il ne contient rien d'étranger à lui-même (2). »

IV. Ainsi cette idée de l'infini, par laquelle Anaximandre avait caractérisé la nature, parvint à une grande précision dans la doctrine d'Anaxagore. Les deux infinis, le grand et le petit, furent conçus rigoureusement et envisagés dans l'objet matériel de la connaissance (3). Pour expliquer comment les qualités sensibles naissent et se développent dans l'infini, Anaxagore identifia les éléments qui le composent avec ces qualités en elles-mêmes, de sorte qu'il n'était plus besoin que de supposer une évolution locale pour la création du monde. C'est là un parti pris d'une grande originalité, dont il n'y a pas d'autre exemple dans l'histoire de la philosophie, et qui avait incontestablement une grande valeur à cette époque, où la nature spirituelle de la sensation n'était encore apparue à aucun penseur. Mais ce qui élève surtout Anaxagore au-dessus des philosophes qui vécurent avant lui, c'est que, s'il identifia la matière et la sensation, l'objet et la qualité, du moins il ne méconnut pas l'indépendance de la pensée et la nature distincte de la cause de la connaissance et du mouvement dans l'univers. Il enseigna que le hasard n'est qu'une cause inconnue à l'homme (4), et que rien n'arrive par la fatalité, parce que la fatalité est un pur nom (5); c'était dire sans doute que l'intelli-

(1) Anaxagore, dans Simplicius, *Phys.*, I, 35.

(2) Aristote, *Phys.*, III, 5.

(3) On comprend peu, quand on a sous les yeux les passages que nous venons de traduire littéralement, qu'il ait pu être dit que l'infini d'Anaxagore n'était que le très-grand. Mais on peut croire que le même mot infini, appliqué au nombre des espèces ou qualités, n'exprime que l'indéterminé. Il suffit qu'il y ait une infinité d'éléments de chaque genre.

(4) Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, I, 29.

(5) Alexandre d'Aphrod., *de Fato*, 2.

gence seule explique l'ordre et les convenances dans les développements cosmiques.

Il ne paraît pas qu'Anaxagore ait été le premier, en Grèce, à établir une absolue distinction entre la nature et le principe pensant. Un autre citoyen de Clazomène, Hermotime, l'avait précédé dans cette voie (1). Cet Hermotime était sujet à des attaques de catalepsie durant lesquelles son âme, abandonnant un corps devenu insensible, passait pour voler au dehors et pour rapporter, à son retour, des nouvelles des pays les plus éloignés. Sa femme le trahit, disait la tradition, et livra son corps sans âme aux Cantharides, ses ennemis, qui le brûlèrent. Les Clazoméniens lui élevèrent des autels (2). Ainsi ce fut peut-être un extatique qui, le premier convaincu de la dualité de l'homme et de l'indépendance de la pensée par rapport aux organes, appliqua sa découverte à la nature, et reconnut l'existence d'une intelligence ordonnatrice. Quoi qu'il en soit, Anaxagore exprima cette idée avec la netteté la plus parfaite :

« Les autres choses renferment une partie de tout, mais l'in-
» telligence est infinie, autocratique et sans mélange d'aucune
» autre chose; seule, elle est en soi, car si elle n'était pas en
» elle-même, mais mêlée à quelque autre, elle participerait
» ainsi de toutes, puisque en tout il y a partie de tout, comme
» je l'ai déjà dit; et les choses ainsi mêlées l'empêcheraient de
» commander à aucune. L'intelligence est ce qu'il y a de plus
» pur et de plus subtil entre toutes les choses, et elle a toute
» connaissance de tout et la plus grande puissance. Toutes les
» choses qui ont une âme, grandes ou petites, l'intelligence les
» gouverne, et c'est elle qui mène la circulation universelle des
» choses et qui en enveloppe le principe. D'abord elle partit du
» petit pour commencer à envelopper; puis elle enveloppa davan-

(1) Aristote, *Métaph.*, I, 3.

(2) Pline, *Hist. natur.*, VII, 52. Si le philosophe Hermotime est le même, et cette opinion est probable, que l'Hermotime, dont l'âme de Pythagore anima le corps durant l'une de ses apparitions terrestres, on peut croire que la tradition des extases d'Hermotime fit entrer cet ancien penseur comme un élément très-naturel dans l'histoire de formation plus moderne des métempsycoses de Pythagore. Cette explication est un renversement de celle de Carus rapportée par M. de Gérando, *Hist. comp. des syst.*, deuxième édit., t. I, p. 389.

» tage, et elle enveloppera plus encore. Et l'intelligence connut » toutes choses, celles qui sont mêlées et celles qui sont séparées » et distinguées ; et ce qui devait être, ce qui était, ce qui est » et ce qui sera, l'intelligence ordonna tout, ainsi que les révo- » lutions encore exécutées par les astres, le soleil, la lune, l'air » et l'éther, qui sont les corps séparés. C'est grâce à cette cir- » culation même que s'effectua la séparation, et que le dense fut » distingué du rare, le chaud du froid, le lumineux de l'obscur » et le sec de l'humide. Mais dans la plupart des choses il y a » pluralité de parties, et aucune d'elles n'est entièrement séparée » d'aucune autre, excepté l'intelligence. Celle-ci seule est toute » semblable, soit en grand, soit en petit, tandis qu'aucune autre » n'est semblable à aucune autre ; parmi ces choses, dont la » pluralité compose l'unité, chaque unité est et était, à la fois, » chaque partie qui s'y révèle (1). »

V. Ainsi, malgré ces expressions *pur* et *subtil*, qui semblent indiquer une matière raffinée, il est bien certain qu'Anaxagore regardait l'intelligence comme une substance uniquement définie par la faculté de connaître et par celle de mouvoir. C'est, d'ailleurs, ce que constatent d'irrécusables témoignages. Tout est mêlé selon lui, dit Aristote, excepté l'intelligence, qui seule est pure et sans mélange (2). L'intelligence est pour lui le premier principe, seule simple et nette entre toutes choses, et à ce principe il donne deux attributs, la connaissance et le mouvement : l'intelligence, dit-il, a mu l'univers (3). Ailleurs, enfin, Aristote prête cette belle parole au philosophe : « Ce qui pense doit être sans mélange, afin » de commander, c'est-à-dire afin de connaître (4). » Cette unité suprême, cause de l'ordre et de la création, on la nomma plus tard Dieu, entendement divin (5). Mais Anaxagore la nommait intelligence, esprit, νοῦς, et il lui resta, comme on sait, un glorieux sobriquet de ce nom qui dominait son ouvrage (6). Cepen-

(1) Anaxagore, dans Simplicius, *Phys.*, I, 32.
(2) Aristote, *Métaph.*, I, 7. Cf. Cicéron, *de Natur. deor.*, I ; et Platon, *Cratyle*, p. 85.
(3) Id., *de Anima*, I, 2.
(4) Id., ibid., III, 4.
(5) Cicéron, *Académiques*, II, 37 ; Augustin, *Cité de Dieu*, VIII, 2 ; Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, I, 7, etc., etc.
(6) Timon, dans Diogène, *Vie d'Anaxagore* ; et Plutarque, *Vie de Périclès*.

dant le progrès de cette grande idée fut si prompt, qu'après la révolution socratique, dont un des principaux caractères fut, comme on le verra, de pousser au mépris des explications physiques, on reprocha à Anaxagore de n'avoir appelé l'esprit que comme une extrême nécessité et sauf ensuite à se passer de lui le plus possible. Platon fit dire à Socrate, dans un de ses dialogues, que, séduit d'abord par la pompeuse annonce d'Anaxagore, il avait cru apprendre de lui en quoi consiste le bien de chaque chose et de toutes, et quel est ce *mieux* que l'intelligence ordonnatrice s'est proposé de construire ; mais qu'il avait été bien désappointé lorsque, au lieu de la science du bien et du mal, il ne s'était vu offrir que la science de l'air, de l'éther et de l'eau et des autres niaiseries de ce genre : ainsi ferait un savant qui, pour expliquer l'état de Socrate assis et attendant le supplice, étudierait la construction des os et des muscles de Socrate (1). Aristote, à son tour, prétend qu'Anaxagore emploie bien l'intelligence comme une machine pour la génération du monde, mais que, du reste, il ne l'appelle à son secours que pour les cas indispensables, et quand il n'aperçoit pas d'autres causes (2).

On peut conclure de ces accusations que le but du philosophe n'était pas de montrer le bien absolu dans toutes choses, mais seulement d'expliquer la naissance et la marche graduelle de l'ordre dans le monde. En quoi, certes, il s'est placé bien mieux que ses contradicteurs au vrai point de vue de la nature. D'ailleurs une fois que la séparation est intervenue dans les éléments, une fois surtout que la circulation s'est établie, l'esprit n'a pas à refaire ce qui est fait. « Ce que l'esprit a constitué, dit Anaxagore, » persiste dans l'existence afin que l'esprit puisse s'attacher aux » autres choses unies ou séparées de l'univers (3). » Et « après que » l'esprit eut commencé à mouvoir, dit-il encore, par le mouve- » ment, il effectua la séparation, et tout ce qu'il fit mouvoir il le » rendit distinct ; mais la circulation de ces choses mues et distin-

(1) Platon, *Phédon*, p. 276.

(2) Aristote, *Métaph.*, I, 4.

(3) Anaxagore, dans Simplic., *Phys.*, I, 32. Nous restituons ce fragment suivant les autorités indiquées par Ritter, *Hist. de la philos. anc.*, t. I, pag. 261, art. 4.

» guées les fit bien plus distinctes encore (1). » Cette circulation, nous l'avons vu plus haut, reconnaît d'abord l'esprit pour sa cause; seulement elle continue d'elle-même, une fois causée; et nous trouvons ainsi dans la doctrine d'Anaxagore un principe tout à fait analogue au principe d'inertie de la physique moderne : la matière mue conserve son mouvement après que le moteur s'est retiré d'elle. C'est là cependant que les théologiens des temps postérieurs ne surent apercevoir autre chose que d'aveugles révolutions indépendantes de l'esprit qui pense et qui agit (2).

VI. Anaxagore, qu'un critique a nommé le *physicien par excellence* (3), était plus curieux d'expliquer l'ordre physique que l'ordre moral; il fallait qu'il perdît bientôt de vue son premier moteur pour suivre dans leur destinée les éléments séparés et les germes contenus en eux; il fallait qu'il abandonnât la genèse pour le monde un peu machinal qui en était sorti. Cette genèse même, l'essence de l'esprit étant de connaître et de mouvoir, et l'esprit étant infini aussi bien que la matière, ne devait pas s'être signalée, suivant lui, par un commencement réel et brusque dans la matière désordonnée. Il faut penser qu'ainsi que les pythagoriciens et que beaucoup d'autres philosophes, Anaxagore croyait à une extension progressive et indéfinie, dans le passé et dans l'avenir, de l'ordre sur le chaos, et qu'il ne voulait que satisfaire aux conditions de la parole et de l'enseignement dogmatique, lorsqu'il disait : « Toutes choses existaient ensemble et en repos depuis » un temps infini, l'intelligence donna le mouvement et les sé» para (4) ; » ou plus simplement : « Toutes les choses étaient » ensemble ; l'intelligence survint et les mit en ordre (5). »

Occupons-nous donc de la séparation en elle-même et de ses résultats. D'abord nous avons vu que cette séparation n'est jamais entière ou absolue; de plus, une chose quelconque n'est pas sé-

(1) Id., dans Simplicius, *Phys.*, II, 22.
(2) Clément d'Alex., *Stromata*, II, p. 364.
(3) Sextus, *Adversus logicos*, I, 90.
(4) Aristote, *Phys.*, VIII, 1 ; et Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, I, 7.
(5) Diogène, *Vie d'Anaxagore*. Cf. Eudème, dans Simplic., *Phys.*, VIII, 14. Outre ce reproche d'avoir cru à un commencement du monde, Eudème en fait un autre à Anaxagore, qui n'est pas de nature à prouver sa propre pénétration.

parée d'une autre quelconque, mais seulement les contraires de leurs contraires (1). Enfin, à cause de sa doctrine du plein, Anaxagore disait : « Le froid n'a pas été séparé du chaud ou le » chaud du froid à coup de hache ; car rien n'est pur et simple en » soi (2) ; » et « les choses qui sont dans un monde unique ne se séparent pas, ne se disjoignent pas, avec la hache ; elles sont comme » unies les unes avec les autres et les unes dans les autres (3). » Le mouvement et la séparation ne sont donc qu'un simple changement dans les positions respectives de certains éléments, qui n'en restent pas moins tous unis par contiguité. La séparation devait fournir à Anaxagore l'explication des principaux faits naturels ; mais un petit nombre de renseignements nous est parvenu. Nous savons que les météores, la foudre, l'éclair et les tourbillons ignés se rapportaient dans son système à la chute de quelques partics de l'éther dans l'atmosphère (4). Il expliquait les étoiles filantes à peu près comme les éclairs (5), et les tremblements de terre par la chute du feu dans les cavités de la terre et par les efforts qu'il fait pour remonter à son lieu naturel (6). Mais il se rapprochait des théories modernes, quand il attribuait la cause des vents à la raréfaction de l'air (7), et celle de l'arc-en-ciel aux rayons brisés que nous renvoient les nuages opposés au soleil (8).

L'astronomie d'Anaxagore est très-remarquable : la lune y est considérée comme une terre habitée et le soleil comme un corps pierreux (9), enflammé, brûlant d'un feu réel (10), et plus grand que le Péloponnèse (11). Les astres, en général, y sont donnés pour

(1) Simplicius, *Phys.*, I, 38.
(2) Anaxagore, dans Simplic., ibid., I, 39.
(3) Anaxagore, ibid., I, 39.
(4) Ps-Plutarque, *Opinions des philosophes*, III, 3 ; et Stobée, *Eclog. physic.*, I, p. 64.
(5) Ps-Plutarque, loc. cit., III, 2.
(6) Aristote, *Météorologie*, II, 7,
(7) Diogène, loc. cit., II, 9.
(8) Ps-Plutarque, loc. cit , III, 5. S'agit-il d'une réflexion ou d'une réfraction ? c'est ce que nous ne saurions déterminer, car le mot ἀνάκλασις n'a rien de technique. Anaxagore expliquait les parhélies d'une manière analogue.
(9) Platon, *Apologie*, p. 85 ; et Diogène, loc. cit., II, 8.
(10) Xénophon, *Mémoires sur Socrate*.
(11) Diogène, loc. cit.

des corps pierreux et pesants situés dans les régions du feu, autrefois arrachés de la terre par l'effet de la véhémente révolution du ciel, maintenant entraînés et tenus à leur place par cette révolution même, et brillant à nos yeux du feu qu'ils réfléchissent (1). Ce système conduisit le philosophe à une explication très-naturelle de la chute des aérolithes, phénomène déjà observé et mis hors de doute par les anciens. Il suffisait qu'une de ces pierres emportée par la rotation de la voûte céleste fût ébranlée par une cause inconnue pour qu'elle pût tomber à la surface de la terre. Aussi supposa-t-on, par une induction très-naturelle qui prit bientôt la forme d'une tradition, qu'Anaxagore avait prédit la chute d'une de ces pierres arrivée de son temps près de la *rivière de la Chèvre*. Les Chersonésiens vouèrent un culte à cet aérolithe (2). On voit que dans cette hardie doctrine le ciel se trouve brutalement ramené à la nature terrestre. Le divin éther n'est que du feu, Apollon qu'une pierre énorme, et la force centrifuge est découverte.

Anaxagore croyait la terre pesante et supportée par l'air au centre du monde (3). Avant qu'elle se fût inclinée, le pôle, pensait-il, coïncidait avec le zénith (4). Non-seulement, il connaissait la cause des éclipses de soleil, enseignée déjà par Thalès, mais même celle des éclipses de lune, quoiqu'il supposât avec les pythagoriciens que certains corps sublunaires pouvaient aussi l'éclipser (5). Il regardait sa lumière comme empruntée du soleil (6). Avec une telle doctrine, qu'il répandit sans mystère, ce philosophe délivra les Grecs éclairés de la crainte superstitieuse des phénomènes célestes : Périclès put imiter familièrement une éclipse et rassurer son armée en jetant un manteau sur la tête d'un pilote effrayé de l'obscurcissement du soleil (7). C'est à l'invasion rapide de l'*esprit fort*, ainsi né de la physique ionienne

(1) Id., ibid. ; et Plutarque, *Vie de Lysandre*.
(2) Plutarque et Diogène, loc. cit. ; Pline, *Hist. natur.*, II, 58.
(3) Aristote, *de Cœlo*, II, 13.
(4) Ps-Plutarque, *Op. des phil*, II, 8.
(5) Stobée, *Eclog. phys.*, I, p. 60 ; et Plutarque, *Vie de Nicias*, 23.
(6) Platon, *Cratyle*, p. 74. Il faut interpréter ou corriger, conformément à ce texte irrécusable, les passages des *Opinions des philosophes*, II, 25 et 30, reproduits dans Stobée, p. 59.
(7) Plutarque, *Vie de Périclès*.

et triomphant par l'explication mécanique du monde, qu'il faut attribuer la persécution célèbre d'Anaxagore, accusé d'impiété, sauvé de la mort par les larmes de Périclès, emprisonné, exilé d'Athènes (1). Peut-être des haines politiques firent-elles mettre le philosophe en jugement; mais elles ne durent pas causer sa condamnation ; et il n'eût pas été en vain défendu par la puissance de son disciple s'il n'avait pas eu la religion pour ennemie. Le polythéisme était tolérant pour les dieux nouveaux, pour les superstitions, pour tous les appendices et tous les développements de la foi païenne; mais il ne l'était pas, il ne pouvait pas l'être pour un enseignement qui tendait à renverser cette foi et les intérêts de tout genre qui s'appuyaient sur elle. Les temples étaient ouverts au caprice en quelque sorte; ils ne l'étaient ni à l'athéisme, ni à quelque divinité une et exclusive que ce pût être. L'intolérance chrétienne eut un autre caractère; elle ajouta quelque chose à l'intolérance antique, parce qu'elle tendit à fixer et à préciser la croyance. L'Église, née à peine, put à son tour accuser d'athéisme Anaxagore (2); elle accusa aussi d'impiété l'ancienne religion et les nombreuses hérésies qui partageaient sa propre origine.

VII. Toutes les religions auraient cru sans aucun doute avoir le même intérêt à lancer l'anathème sur cette philosophie d'Anaxagore, qui, la première, échappait au dogme pour dogmatiser à sa façon; mais cet anathème n'est que le foudre dont parle Lucien : il manque son but. Jupiter lance son tonnerre pour pulvériser l'insolent philosophe; mais Périclès étend la main; le tonnerre dévie, et il va s'émousser en ébranlant le temple de Pollux (3). Du reste, il y avait un abîme entre la physique anaxagoréenne et le platonicisme chrétien. La doctrine de la vie de la nature, de la préexistence des semences, de la raison dans les animaux et du mécanisme des combinaisons secondes maintenait Anaxagore au rang des penseurs des plus vieilles écoles, bien que ses opinions fussent quelquefois voisines de tels systèmes philosophiques qui ne

(1) Diogène, *Vie d'Anaxagore*; Plutarque, *Vie de Nicias*, 23; *de l'Exil*, sub. fin., et *de la Superstition*, 11 ; Diodore de Sicile, XII, 39. Suivant ce dernier passage, Phidias et Périclès lui-même auraient failli être accusés avec Anaxagore.

(2) Irénée, *Adv. hæreses*, II, 19.

(3) Lucien, *Timon*.

devaient naître qu'après deux mille ans écoulés. Mais nous parlons de vie dans la nature et de raison dans les animaux ; il faut expliquer comment Anaxagore entendait cette doctrine ; il faut exposer ce qu'il pensait en général de la genèse animale et de l'essence des intelligences particulières.

Nous avons vu que les éléments des autres philosophes n'étaient que les pépinières des éléments d'Anaxagore. Parmi les germes de toutes choses contenus dans l'air, quelques-uns, abandonnés sans doute, puis portés par des courants d'eau, donnaient suivant lui naissance aux plantes (1). De même, certaines semences tombées du ciel en terre lui paraissaient devoir engendrer les animaux (2). En général, de l'infinité des germes, le philosophe déduisait l'existence d'une multitude de genres d'animaux de toute organisation dans l'univers, ainsi que d'autres hommes qui auraient comme nous un soleil, une lune, une terre féconde, des habitations qu'ils se seraient construites (3). A tous ces êtres il attribuait une raison active (4), c'est-à-dire apparemment une énergie vitale, résultat d'une sorte de verbe intérieur. Il rangeait même les plantes au nombre des animaux, il leur accordait l'intelligence, la connaissance, l'appétit, et dans l'accroissement ou le dépérissement des feuilles il voyait des signes de plaisir ou de douleur (5). Si l'on se rappelle maintenant que l'intelligence était pour Anaxagore la cause et la cause unique de la connaissance et du mouvement, on comprendra qu'il ait dû nécessairement apercevoir dans la nature organique entière des modes d'être divers de cette cause. Ainsi tout en regardant l'intelligence comme cause du droit et du bien, tout en la posant comme le principe de toutes choses, il ne laissait pas de confondre souvent cette intelligence en général avec l'âme, principe moteur d'un être particulier ; *il les employait toutes deux comme une seule et même nature*, et il les reconnaissait dans tous les animaux, grands et petits, estimés ou

(1) Théophraste, *de Plantis*, III, 2.

(2) Irénée, loc. cit. Cette opinion se rapporte trop bien au système général d'Anaxagore pour qu'on lui préfère celle dont Diogène fait mention, et que nous retrouverons dans Archélaüs. (Ci-dessous n° 9)

(3) Anaxagore, dans Simplicius, *Phys.*, I, 6 et 32.

(4) Ps-Plutarque, *Op. des phil.*, V, 20.

(5) Aristote, *de Plantis*, I, 1 ; et Plutarque, *Quest. natur.*, I.

méprisés, mais non pas présentes en eux, ou manifestées au même degré (1).

Ainsi, partout où quelque instinct se découvre, où quelque mouvement spontané se produit, là aussi doit être l'esprit, cause de toute action pour tant ou pour si peu qu'elle s'étende. Quant au rapport de la force particulière avec la force générale dont elle émane, il semble qu'on peut se le représenter en imaginant tout phénomène vital comme une sorte de trouée, comme une apparition plus ou moins indépendante ou liée de l'intelligence à travers le chaos qu'elle a pour objet d'animer éternellement et de plus en plus. Il faut donc concevoir l'esprit d'Anaxagore comme une force plastique opposée à la matière et qui se spécialise en se mettant à la travailler; il n'y faut pas chercher une conception de la pensée ou du verbe dans sa véritable essence. Toute dégagée, toute pure qu'elle puisse être, l'intelligence est retenue, enfermée dans les éléments, et aucune de ses productions ne participe de sa pureté propre; mais il n'est possible à l'esprit d'apparaître et de commander, qu'autant que la matière elle-même est mue et ordonnée. Cette doctrine, vraie en elle-même, fut poussée par le philosophe à une grande extrémité, si l'on put avec justice lui reprocher d'avoir enseigné que l'homme est le plus sensé des animaux parce qu'il a des mains (2).

VIII. Le caractère de la morale d'Anaxagore se marque surtout à ces deux traits : la contemplation de la nature, une résignation sévère à l'ordre du monde. Dans les belles maximes qui lui sont attribuées, se révèlent, comme dans toute l'antiquité, le sentiment de la puissance des choses et de la faiblesse de l'homme, et en même temps l'indomptable fierté de la pensée, la puissante personnalité du sage. La patrie même, cet idéal suprême de l'homme ancien, n'était rien pour Anaxagore : quand il eut quitté ses parents et ses biens pour se livrer tout entier à l'étude, il montra du doigt le ciel à celui qui lui reprochait d'oublier son pays : « L'homme est né, disait-il, pour contempler les astres. » Il

(1) Aristote, *de Anima*, I, 2.

(2) Id., *de Partibus animalium*, IV, 10; et Plutarque, *de l'Amitié fraternelle*, 2, Cf.. id., *de la Fortune*, 3. Ce dernier texte attribue à Anaxagore une opinion évidemment restrictive de la première, sinon tout à fait contradictoire.

exprimait la puissance du temps et l'instabilité des choses, en répondant à cette question : « La mer couvrira-t-elle un jour les montagnes de Lampsaque ?— Oui, si le temps ne lui manque pas. » Condamné à mort, comme certains historiens l'ont rapporté, il prononça cette parole : « La nature nous a depuis long-temps condamnés, mes juges et moi. » Et quand ses fils moururent et qu'il les ensevelit de ses propres mains : « Je savais, dit-il, que je les avais engendrés mortels. » Après son exil, ou plutôt, selon sa pensée, quand les Athéniens se furent exilés de sa personne, Anaxagore se retira à Lampsaque, où il mourut, âgé de 72 ans, en demandant que le jour de sa mort et les anniversaires de ce jour fussent des temps de congé pour les écoliers (1).

Anaxagore avait écrit un livre *De la Nature*, qui se conserva long-temps dans l'antiquité et dont nous avons cité quelques fragments. L'esprit méthodique et la netteté de l'exposition semblent avoir manqué surtout à cette œuvre; mais on peut reprendre le même défaut dans tout ce qui nous est parvenu de l'école ionienne. Anaxagore écrivit aussi un traité de la quadrature du cercle, pendant que les Athéniens le retenaient en prison (2), et il fut compté au nombre des mathématiciens de l'antiquité (3). Enfin, et ce dernier fait est important pour l'histoire des idées anciennes, ce philosophe conçut le premier la pensée d'un système de religion raisonnée, auquel plus tard les stoïciens et les néo-platoniciens donnèrent une grande extension. Il chercha la morale dans les poésies en quelque sorte sacrées d'Homère, et voulut pénétrer le sens allégorique des noms des dieux (4). Cet essai de *Symbolique* légué par Anaxagore à Métrodore de Lampsaque, son disciple, dut être inspiré naturellement au philosophe qui avait fait du Phœbus physique une pierre et tenté d'expliquer naturellement les prodiges sacrés (5).

IX. On peut nommer Archélaüs à plus juste titre qu'Anaxagore, comme le dernier représentant de l'ancienne école de la nature.

(1) Diogène, *Vie d'Anaxagore*, passim.
(2) Plutarque, *de l'Exil*, sub fin.
(3) Proclus, *Commentaire du premier livre d'Euclide*, II, 4.
(4) Diogène, *Vie d'Anaxagore*; et le Syncelle, *Chronique*, p. 149, édit. Paris.
(5) Voir, pour ce dernier trait, l'histoire du bélier à une seule corne (Plutarque, *Vie de Périclès*).

Par lui-même, incapable de soutenir le poids d'une doctrine originale, on dirait que ce philosophe s'efforça de combiner les opinions des penseurs auxquels il se voulait rattacher, Anaximandre, Anaximène, Anaxagore et Diogène d'Apollonie. Une œuvre si lourde et déjà hors de saison attira peu l'attention, sans doute, en un temps où le génie sophistique venait d'éclater dans la Grèce, en un temps où se préparait déjà la critique de Socrate. Cette supposition d'un syncrétisme par lui-même peu attrayant, qu'Archélaüs aurait essayé de composer, est seule propre à nous rendre compte à la fois et du peu de précision des témoignages qui se rapportent à sa doctrine, et de leur désaccord apparent, et de la faible importance qu'on y attachait. Disciple d'Anaxagore, Milésien ou Athénien, car ce point même est incertain (1), Archélaüs enseigna d'abord à Lampsaque, puis à Athènes (2); il admit en général la doctrine physique d'Anaxagore (3), mais il ne comprit pas dans toute sa rigueur le principe que *tout est dans tout*, puisqu'il adopta l'air pour principe ainsi que l'avait fait Anaximène (4), et qu'il ne vit dans le feu qu'une raréfaction, dans l'eau qu'une condensation de l'air (5). N'est-ce pas là revenir à l'unité de la vie et abandonner le mécanisme ? D'un autre côté, en assimilant l'esprit à l'air, comme Diogène, Archélaüs refusa à cet élément la faculté ordonnatrice (6) pour ne lui accorder que celle d'animer, d'inspirer (7); encore ici la doctrine d'Anaxagore paraît abandonnée. Archélaüs semble se rapprocher un peu de son maître quand il nomme la genèse une séparation ; mais cette séparation primitive est celle du froid et du chaud, dont l'un est le principe de l'immobilité, l'autre le principe du mouvement (8). D'après lui, la fluidité de l'eau provient de la chaleur, et

(1) Sextus, *Adv. logic.*, I, 14. Simplicius, Plutarque et Clément, dans les passages cités ci-dessous, le font Athénien ; Diogène ne décide pas.

(2) Eusèbe, *Prépar. évang.*, X, 14. Cette circonstance semble devoir faire pencher à donner Milet pour patrie, plutôt qu'Athènes, à Archélaüs.

(3) Simplicius, *Physiq.*, I, comm. 6 ; Clément d'Alexandrie, *Admonit. ad gent.*, p. 43 ; Augustin, *Cité de Dieu*, VIII, 2 ; Ps-Origène, *Philosophoumena*, c. 9.

(4) Sextus, *Adv. phys.*, I, 360.

(5) Ps-Plutarque, *Op. des phil.*, I, 3.

(6) Stobée, *Eclog. phys.*, p. 2.

(7) Id., ibid., p. 49.

(8) Ps-Origène, loc. cit. Cf. Diogène, *Vie d'Archélaüs*, II, 16 et 17.

suivant que l'eau demeure unie à la chaleur ou s'écoule tout autour elle donne naissance à la terre ou à l'air (1); la terre est alors maintenue par la circulation de l'air, et l'air par celle du feu (2). Ainsi l'air semble avoir été pour Archélaüs l'élément primitif et mitoyen. Cet élément est-il vivement mû et raréfié par la chaleur, on a le feu qui, ainsi formé, devient une limite à l'épanchement de l'air qui reste. Se condense-t-il, au contraire, il produit l'eau, qui cependant est encore tenue liquide par la chaleur, de telle sorte qu'en s'écoulant autour d'elle-même par l'effet de cette chaleur elle régénère l'air, et en se fixant avec elle elle donne naissance à la terre, que l'air déjà formé contribue à retenir et à limiter. Cette doctrine absurde mais intelligible cependant, est probablement celle qu'imagina Archélaüs et à laquelle il dut de pouvoir passer pour original en quelque chose (3). Il enseigna d'ailleurs que l'air et la terre, ainsi séparés de l'eau qui coule liquide vers le milieu, s'étaient, l'un élevé, l'autre abaissée, que la terre était immobile, que le soleil était le plus grand des astres; et il suivit le système astronomique d'Anaxagore (4).

La formation de la terre est liée, dans le système d'Archélaüs, à la génération du règne animal. Nous avons vu que cet élément, suivant lui, retient une forte chaleur à l'état de condensation ou d'union avec ses propres principes. Telle est certainement cette terre échauffée, ou ce mélange de chaud et de froid, ce limon semblable à du lait, qui lui semble à la fois le principe originel et la première nourriture des animaux et des hommes. Un grand nombre d'animaux différents les uns des autres furent ainsi produits; ils vécurent peu d'abord, puis ils acquirent la faculté de se reproduire par eux-mêmes, et les hommes se séparèrent des autres, et ils eurent des chefs, des lois, des arts et des villes. Le même esprit était inné dans tous ces animaux, et tous aussi

(1) Apparemment par les dépôts de vase et par l'évaporation.

(2) Diogène, loc. cit. Ce passage est refait, sans raison suffisante, par Ritter (t. I, p. 281), et il n'en devient pas plus clair.—Il ne résulte pas non plus de ce témoignage que l'air soit, en réalité, postérieur à l'eau par sa formation.

(3) Simplicius, *Phys.*, I, 6.

(4) Diogène et Ps-Origène, loc. cit., Stobée, *Éclog. phys.*, I, p. 53 et 64.

se servaient du corps; mais les uns plus lentement, les autres avec plus de vivacité (1).

X. Une tradition, qui ne parut qu'assez tard, il est vrai, donnait, chez les anciens, Archélaüs pour maître à Socrate (2). On peut croire, en effet, qu'au déclin de l'école des physiciens, lorsque les sophistes couvraient la Grèce, et que l'étude impartiale et sérieuse de la nature commençait à tomber en discrédit à cause des contradictions reconnues des penseurs, Archélaüs essaya d'ajouter à sa doctrine de la nature une théorie des lois, du bien et du juste, et que Socrate ne fit en cela que l'imiter (3). Nous trouvons dans cette circonstance importante un signe de l'état des esprits à l'époque où se prépara la critique socratique; mais le génie de Socrate ne nous en paraît pas, pour cela, moins grand. Quelle influence eût-il exercée sans cette préparation? D'ailleurs, il est impossible de méconnaître une différence essentielle entre le principe nouveau de la philosophie socratique et platonicienne et le principe matérialiste de la morale d'Archélaüs. Le juste et l'injuste, disait celui-ci, ne sont rien par la nature, ils n'existent que par la loi (4). On a voulu donner un sens physique à cette proposition; mais quand il serait bien certain que le philosophe entendit parler, non de la *loi* spécialement, mais d'une *distribution* des choses opérée par l'esprit qui les sépare (5), il n'en détruisait pas moins la nature propre ou l'essence des idées morales; c'est alors dans le monde entier et non plus seulement dans la cité qu'il substituait au droit naturel le droit conventionnel. Sur quels fondements faisait-il reposer celui-ci? comment prouvait-il sa thèse? c'est ce que nous ne pouvons savoir; mais il n'y a certes aucune discordance entre ce principe moral et le principe physique dont il était précédé. Ce n'est pas sans intérêt ni sans un enseignement plusieurs fois répété depuis, mais alors nouveau, que l'on voit la philosophie ar-

(1) Diogène et Ps-Origène, loc. cit.
(2) Cicéron, *Tuscul.*, v, 4; Sextus, *Adv. physic.*, I, 360; Plutarque, Diogène, etc.
(3) Diogène, *Vie d'Archélaüs*, II, 16.
(4) Id., loc. cit.
(5) Ritter, , *Hist. de la phil. anc.*, t. I, p. 283.

river, par la voie d'une physique matérialiste, à la négation de la morale.

Il n'est pas étonnant qu'Aristote et les platoniciens n'aient jamais considéré Socrate comme un disciple d'Archélaüs. Sans doute il dut exister des relations naturelles et presque inévitables entre ces deux hommes, dont l'un enseignait et dont l'autre voulait apprendre; mais Socrate rompit brusquement la tradition, méprisa l'école naturaliste, et combattit la sophistique. Bien loin d'appuyer la morale sur l'ancienne physiologie, il voulut la poser sur le seul fondement qu'elle ait en réalité, sur l'esprit, sur la conscience. Il définit, analysa, poursuivit sans relâche toutes les notions innées du bien, les idées de toutes les vertus, et il renonça tellement aux doctrines de l'Ionie, qu'il dota d'une méthode nouvelle les écoles italiques elles-mêmes; il étendit et réforma le rationalisme, au lieu de se courber sous les dernières et les plus désastreuses conséquences de l'empirisme.

§ VI.

ÉCOLE RATIONALISTE. — TROISIÈME SECTION. INFINIE MULTIPLICITÉ DE L'ÊTRE. — LEUCIPPE ET DÉMOCRITE.

I. Nous rangeons la plus ancienne école atomistique de la Grèce parmi celles qui suivirent la méthode rationaliste ; il y a pour cela deux raisons : l'une est tirée de la nature même des systèmes, l'autre est historique; et celle-ci confirme la première, en ce qu'elle met en évidence la filiation des idées. Il est impossible, en premier lieu, de rejeter les qualités sensibles des êtres comme illusoires, en tant qu'elles appartiennent à ces êtres mêmes, et de construire le monde entier avec deux idées abstraites, celle du vide et celle de l'atome, sans renoncer à la croyance commune du peuple et des empiriques. Il est vrai que le rationalisme se présente plus net, plus rigoureux chez les philosophes, qui, réduisant tout à l'unité, font un pur jeu de la physique et du monde lui-même; mais sitôt qu'on reconnaît la pluralité des êtres comme réelle, il faut nécessairement qu'on lui conçoive un mode de relation; toute relation a lieu naturellement, par la voie des sensations; on est conduit alors à mettre ce rationalisme,

d'abord si sévère, au service de la sensation : on lui demande d'expliquer ce qu'il y a de réel dans les phénomènes sensibles. Telle est l'origine logique de l'atomisme. De même que, dans l'enfance de la méthode, les pythagoriciens transformèrent le nombre idéal en objet réel, extérieur, il ne faut pas s'étonner de voir les atomistes tomber dans une erreur opposée, dont la cause est la même, et se faire de l'objet ou un nombre ou une figure; mais on ne peut trop admirer la force et l'ampleur de ces systèmes enfantés dans l'indépendance de la raison par les premiers des penseurs. On doit, d'ailleurs, distinguer essentiellement les atomistes anciens, qui, partisans de la spéculation rationnelle, accordèrent la première place de la science à la forme intelligible des phénomènes, de tous les atomistes des temps postérieurs, jetés par Épicure dans les contradictions du plus honteux empirisme.

L'origine rationaliste de l'atomisme ne présente en histoire aucune difficulté. Leucippe est universellement nommé par les anciens créateur de cette doctrine; car le Phénicien Moschus, antérieur à la guerre de Troie, n'est quelquefois regardé comme tel que d'après le témoignage de Posidonius, suspect à Cicéron, son disciple (1). Que dire, d'ailleurs, de ces atomes de Moschus, aussi nus et isolés par eux-mêmes que l'est le document qui les rapporte ? Or, Leucippe dont la patrie est incertaine, mais qu'Aristote nomme le compagnon de Démocrite et dont la doctrine ne pourrait être sérieusement distinguée de la sienne, Leucippe est certainement un disciple des éléates (2). Démocrite, grand admirateur de Pythagore auquel il avait consacré l'un de ses ouvrages, nous est donné comme auditeur de Philolaüs ; il nommait Parménide et Zénon dans ses écrits; il n'avait eu de relations avec Anaxagore que pour les rompre avec humeur (3). L'histoire de la philosophie nous a aussi conservé la tradition d'une sorte de passage de la doctrine pythagoricienne à l'atomisme : Ecphante de Syracuse

(1) Posidonius, dans Strabon, *Géogr.*, XVI; et dans Sextus, *Adv. physic.*, I, 363. Ce Moschus a été, par quelques syncrétistes, identifié avec Moïse !

(2) Aristote, *de Gen. et corrupt.*, I, 8; Diogène, *Vie de Leucippe*, et Simplicius, *Phys.*, I, 6. Aristote rapproche seulement l'idée de Leucippe de celle des Éléates; mais en paraissant regarder l'une comme une dépendance de l'autre et comme un développement critique.

(3) Diogène, *Vie de Démocrite*.

fut, dit-on, le premier des pythagoriciens qui regarda les monades comme corporelles, et qui enseigna l'existence du vide et d'une infinité de corps atomes dont il donna la direction à la providence (1). Il est impossible enfin de méconnaître un rapport intime entre la critique des perceptions sensibles poussée si loin par Démocrite, ainsi que l'exposition va nous le montrer, et la même critique amère, impitoyable dans Xénophane, dans Parménide et chez un ancien sage peu connu de la même secte, Xéniade de Corinthe. Cet homme niait la vérité de toute notion reçue par les sens; il prétendait, contrairement à l'opinion des physiciens de l'Ionie, que tout ce qui naît, naît de rien, que tout ce qui périt retourne à rien (2).

II. Démocrite, d'Abdère, ville de Thrace, vivait du temps de Socrate (3), mais il ne visita pas Athènes ou ne s'y fit pas connaître. Comme il vécut très-vieux, on peut aisément supposer que Platon, dont la doctrine différait de la sienne à tant d'égards, et notamment par la forme et par les procédés, voulût l'ignorer ou l'oublier comme on ignore ou comme on oublie un système contemporain opposé, et d'ailleurs lointain, que la célébrité n'a pas encore consacré. Il est donc inutile d'imaginer que l'envie, cette passion des esprits bas, inféconds ou médiocres, ait pu pousser Platon, même un seul instant, à brûler les écrits de Démocrite, ainsi qu'un ancien l'en a accusé (4). Aristote, venu plus tard, cite fréquemment Leucippe et Démocrite ; encore ne fait-il connaître que la partie physique de l'atomisme; mais il attaque ouvertement le philosophe, que d'immenses et d'universelles recherches scientifiques devaient lui faire considérer comme son plus grand antagoniste et comme son futur rival en gloire. En effet, la célébrité de Démocrite paraît avoir commencé vers cette époque, mais elle augmenta bientôt démesurément. Ce qu'il y avait d'obscur dans la tradition de ses idées, peut-être même dans leur expression originale, la forme orientale que ses voyages et sa qualité d'étranger à la Grèce avaient pu le porter à

(1) Stobée, *Eclog. phys.*, I, p. 27 et 48.
(2) Démocrite, dans Sextus, *Adv. logic.*, I, 53 et 399. Il s'agit sans doute des composés, en tant qu'ils ont une certaine forme sensible.
(3) A.-Gelle, *Noct. attic.*, XVII, 21, 18 ; et Diogène, *Vie de Démocrite*, IX, 40.
(4) Aristoxène, dans Diogène, loc. cit.

leur donner, enfin le grand nombre de ses ouvrages et la facilité que leur profusion donnait aux falsificateurs, toutes ces raisons tendirent à poser le sage d'Abdère comme un des héros du syncrétisme. Ainsi s'expliquent la renommée de sorcier, de magicien et d'extracteur d'essences que le monde romain fit à Démocrite, et les fables souvent absurdes qui furent débitées sur sa vie, et les secrets bizarres dont on lui attribua la connaissance (1). Avant cette époque, qui est celle de toutes les exagérations, Platon, Aristote, Epicure et Zénon avaient seuls occupé les esprits. La doctrine de Démocrite avait été falsifiée par un infidèle disciple; et cette philosophie qui n'avait pas obéi à la loi de la centralisation athénienne, dans un temps où celle-ci devait livrer à l'oubli tous les éléments qu'elle ne s'appropriait pas, se trouva reléguée dans le domaine des contes.

Démocrite avait entrepris de grands voyages : « Entre tous » les hommes de mon temps, écrivait-il quelque part, j'ai par» couru bien des régions, cherchant les choses éloignées; j'ai » souvent changé d'air et de terre et j'ai entendu beaucoup » d'hommes savants; mais pour la combinaison des lignes par » démonstration, personne ne m'a surpassé, pas même les Egyp» tiens qui se nomment arpenteurs. Parmi eux j'ai habité cinq ans » la terre étrangère. » Après l'Egypte, on nomme la Perse et la Babylonie comme ayant eu part aux explorations de Démocrite (2); et on lui attribue un ouvrage intitulé : *Discours moraux de la Babylonie* (3). Enfin, dit-on aussi, le roi Xerxès accueilli par le père de Démocrite à son passage en Grèce, lui donna quelques mages pour servir à l'instruction de l'enfant (4). Quoi qu'il en soit,

(1) Pline, *Hist. nat.*, passim; et Columelle, *de Re rustica*, XI, sub fin. Un des plus intelligents compilateurs de l'antiquité a réclamé contre cet entassement de fables sur la mémoire de Démocrite. A.-Gelle, *Noct. attic.*, X, 12. On trouve dans le *Satyricon* de Pétrone un témoignage de la renommée de Démocrite comme botaniste et médecin empirique : *Omnium herbarum succos Democritus expressit, et, ne lapidum virgultorumque vis lateret, ætatem in experimenta consumpsit.* — On sait enfin que l'alchimie en fit un de ses apôtres, V. G. Naudé, *Apolog. pour les gr. homm. acc. de magie*, c. XII.

(2) Clément d'Alex., *Stromata*, p. 104. Nous substituons 5 ans à 80, que porte le texte corrompu. Quelques critiques ont pensé, en effet, que le signe π d'un ancien manuscrit avait dû prêter à la méprise.

(3) Id., ibid., p. 303.

(4) Diogène, *Vie de Démocrite*, IX, 34.

la philosophie de Démocrite se place trop bien dans le cycle des doctrines grecques, et en même temps elle leur ouvre une issue trop nécessaire pour qu'il faille chercher dans l'Orient la source des idées d'un disciple des pythagoriciens et des Eléates, d'un ami d'Hippocrate, d'un penseur original et passionné qui eût préféré la connaissance d'une *cause unique* à l'empire des Perses (1), d'un homme enfin qui écrivait en langue ionienne, d'un style éloquent et poétique, comparable à celui de Platon (2). « Je parle ici de toutes choses, » disait Démocrite, au début d'un de ces livres qui le font placer par Cicéron au-dessus de tous les petits philosophes des temps inférieurs (3). La liste interminable de ses écrits, conservée par Diogène, répond à la même idée et nous oblige à considérer ce philosophe non comme une exception au milieu du génie grec, mais bien plutôt comme la pensée encyclopédique du temps où il vécut (4).

III. La méthode de Démocrite peut être irrécusablement établie par le rapprochement et par l'accord d'Aristote et de Sextus. Aristote après avoir analysé les diversités que l'organisation, les circonstances, les maladies nous révèlent dans les perceptions sensibles, après s'être demandé lequel est le vrai de l'amer et du doux, d'une opinion ou d'une autre, nous apprend comment Démocrite avait résolu cette difficulté : « Rien n'est vrai, selon » lui ; ou, si quelque chose est vrai, nous ne le savons pas. Et ce- » pendant comme la sensation n'est que la pensée et qu'en même » temps elle n'est qu'une modification du sujet, il faut nécessaire- » ment que l'apparence sensible soit vraie (5). » De là une double conséquence : aucune réalité certaine ne correspond à la sensation,

(1) Denys d'Alexandrie, dans Eusèbe, *Prépar. évang.*, XIV, 27.

(2) Cicéron, *de Oratore*, I, 11; et *Orator*, 20.

(3) Id., *Académiques*, IV, 23.

(4) Élien (*var. hist.*, IV, 20) fait visiter l'Inde à Démocrite. Il est tout simple que la logique du syncrétisme ait ajouté les gymnosophistes aux mages et aux autres précepteurs du philosophe. Au surplus, le système atomistique hindou de Kanada diffère très-essentiellement de celui de Démocrite, en ce qu'il attribue des qualités aux atomes; et il en diffère encore, ainsi que de la doctrine des *homœoméries* d'Anaxagore, en ce qu'il donne une grandeur finie aux éléments (V. Colebrooke, *Philos. des Ind.*, p. 71 de la trad. franç.). On voit combien la Grèce dépasse l'Inde en profondeur philosophique. En quel temps vivait Kanada ? Nous ne savons.

(5) Aristote, *Mét.*, IV, 5, passage défiguré par les traducteurs français.

et la sensation est vraie en tant qu'elle est un état de la pensée. Ainsi, nous voyons apparaître pour la première fois dans l'histoire de la philosophie le grand principe de toute physique rationnelle, le principe de Descartes. Sextus développe avec étendue cette idée de la méthode : « Démocrite, dit-il, et ses élèves, » suppriment comme Platon tout ce qui est sensible (1) ; Démocrite » analyse les anomalies de la sensibilité et il dit comme les sceptiques : *plus ceci que cela* (2) ; rien de sensible, suivant lui, n'est » vraiment objet pour nous ; nos perceptions sont des affections » vides ; et il n'y a extérieurement ni doux ni amer, ni chaud ni » froid, ni blanc ni noir, mais ce ne sont là que des noms de » passions (3). Ainsi les choses intelligibles sont seules vraies (4) ; » et en un mot la vérité n'est pas dans le phénomène, mais dans » ce qui est, c'est-à-dire dans les atomes et dans le vide. » Voici les propres paroles de Démocrite : « Selon la forme existe le » doux, selon la forme l'amer, selon la forme le chaud, selon la » forme le froid, selon la forme la couleur, mais au fond les » atomes et le vide. Les choses sensibles que l'opinion suppose » n'existent pas en vérité, mais il n'y a que les seuls atomes, et le » vide (5). » « Dans ses *Confirmatoires*, dit encore Sextus, Démo» crite commence par déclarer qu'il veut accorder aux sens une » force pour nous convaincre ; cependant il arrive à les con» damner ; il affirme en effet que nous ne pouvons aborder en soi » rien de ce qui est réellement, de ce qui est inébranlable : nous » pénétrons cela seul, qui vient à tomber en nous, suivant la » disposition de notre corps ; nous connaissons les choses qui » nous frappent ainsi et qui nous sont opposées (6) ; mais au

(1) Sextus, *Adv. musicos*, 53, et *Adv. logic.*, II, 355.

(2) Id., *Hypotyposes*, I, 213.

(3) Id., *Adv. logic.*, II, 184. Sextus oppose Épicure à Démoctite. Cf. Théophraste, *de Sensu*, 63.

(4) Id., ibid., II, 6 et 56.

(5) Id., ibid., I, 135. Nous avons cru rendre par le mot *forme* le sens particulier de νόμῳ dans ce passage. Quant à ἐτῇ, *au fond*, *en fait*; *dans le vrai*, voyez Fabricius, dans Sextus, *Hypot.*, I, 213.

(6) Ces choses sont apparemment les *idoles*, dont nous parlerons au n° 6. Quant à la contradiction relevée par Sextus, elle s'explique par le passage d'Aristote (ci-dessus). Les sens ne se trompent pas quand ils jugent des seules apparences au lieu de vouloir pénétrer l'essence de l'objet.

» fond, ce qu'est chacune d'elles, ou ce qu'elle n'est pas, nous » ne le pénétrons point (1). »

Toutes les assertions de Démocrite doivent se rapporter uniquement aux données des sens, puisque, à les prendre à la lettre et dans toute leur extension, on devrait aussi renoncer au vide et aux atomes; encore même n'est-ce qu'à ces données, sous leur forme élémentaire, car, en son livre des *Confirmatoires*, cité par Sextus, par Diogène et par Suidas, il paraît que le philosophe s'était proposé pour objet d'établir le fondement de de la certitude sur l'expérience acquise par les sens (2). Mais c'est moins la méthode que Démocrite voulait établir dans ce livre, qu'une *confirmation* de la méthode empruntée à l'explication des phénomènes par les atomes. L'expérience n'était pas pour lui le critérium du vrai; c'était plutôt le principe intellectuel qui domine et qui régit l'expérience. Il ajoutait aux sens ou à la connaissance que les sens produisent immédiatement, une *connaissance réfléchie* (3), ou, comme il le disait lui-même, *légitimement engendrée,* qu'il opposait à la connaissance *illégitime et obscure*. A cette dernière appartiennent la vue, l'ouïe, le goût, l'odorat, le tact; l'autre en est extraite. Et, après ce passage, que nous citons littéralement, Démocrite ajoutait : « La connaissance illégitime et obscure ne » peut arriver à voir le plus petit, ni à l'entendre, ni à le flairer, » ni à le goûter, ni à le palper. » Sextus ne se trompe donc pas en donnant le nom de raison à la connaissance légitimement engendrée; car c'est la raison qui nous enseigne un *plus petit* au delà de tout ce qui est sensible (4). On voit aussi que Démocrite déduisait des données sensibles le contenu de la raison, mais qu'il distinguait profondément cette raison engendrée ou réfléchie de ces données aveugles, qui ne contiennent pas la vérité.

IV. Voyons maintenant comment Démocrite construisait le

(1) Sextus, *Adv. logic.*, I, 136. C'est dans ce sens que Démocrite disait la vérité cachée au fond d'un puits (Diogène et Cicéron).

(2) Fabricius, *in Sext.*, p. 399, note *g*.

(3) Nous croyons traduire exactement ainsi le mot διάνοια, employé par Sextus.

(4) Sextus, ibid., I, 139, d'après Démocrite en son livre *Des idées*, ou plutôt *Des idoles*, selon Fabricius. Ce passage important n'a jamais été traduit, que nous sachions, avec le soin nécessaire. Ainsi, en rendant γνήσιος par *légitime*, et σκότιος par *obscur*, non-seulement on détruit l'opposition de ces deux termes, mais on ne rend que la moitié du sens du premier.

monde par la réflexion. Que cherchait-il d'abord? Il cherchait la véritable unité, puis il voulait expliquer la pluralité des choses. Le but que poursuivait Démocrite et son point de départ logique ne différaient donc pas de ceux des anciens philosophes; de plus, il se rattachait à eux de très-près, bien que d'une manière polémique, car il établissait contre les *physiciens* l'existence du vide, et contre les *rationalistes unitaires,* celle de la pluralité réelle. Il disait aux uns, comme l'avait fait avant lui l'école d'Élée : « Si le *vide* n'existe pas, il n'y aura ni mouvement dans la » nature, ni véritable augmentation de volume; le *plein* ne peut » rien recevoir, à moins qu'on ne suppose que deux corps occu- » pent le même lieu, ce qui est absurde (1). » Et il disait aux autres : « Ce vide, sans lequel il n'y a pas de mouvement, et que vous » dites ne pas exister parce qu'il est le non-être, doit exister » cependant. Qu'est-ce, en effet, que l'être vrai, sinon l'être » plein? Il n'est donc pas étonnant que le vide n'ait rien de l'être. » Mais de ces êtres pleins il en existe une infinité, et non point » un seul; ils sont invisibles à cause de la petitesse de leur vo- » lume; ils sont portés dans le vide; et pour la génération ils » s'assemblent, pour la dissolution, ils se désagrègent. Ils sont ac- » tifs et passifs en tant que soumis au contact. Ainsi, l'un ne de- » vient pas plusieurs et plusieurs ne deviennent pas un, cela serait » impossible; mais, comme le vide existe, la transformation des » corps s'opère par les pores, et l'accroissement a lieu par l'intro- » duction des solides (2). » Ainsi encore, « toutes choses sont *un* et » *rien, atome* et *vide*, *être* et ne *pas être* (3), » et « l'être n'est pas » plus que le non-être, car tous deux coexistent dans l'être (4). »

On voit que le vide c'est l'espace, et que le plein c'est la matière impénétrable et mobile; mais nous devons déterminer plus exactement l'essence de l'atome. Atome veut dire indivisible; or, ce qui est indivisible est un, et nous venons de voir précisément

(1) Aristote, *Phys.*, IV, 6. Nous réunissons, en général, Leucippe et Démocrite dans cet article. Il serait très-difficile, et d'ailleurs inutile de les séparer ; mais ls sont ici nommés tous deux par Aristote.

(2) Id., *de Gen. et corrupt.*, I, 8.

(3) Galien, *de Elem. sec. Hippocr.*, I ; Aristote, *Met.*, I, 4 ; Plutarque, *Adv. Colot.*, 5 ; Alexandre; Simplicius, etc.

(4) Aristote, *Métaph.*, IV, 5.

que l'atome était l'unité pour Démocrite. Il a donc pu dire que l'insécabilité provenait de la *solidité*, ou bien encore de l'*absence de parties*, autant que de la *petitesse* et de l'*impassibilité* (1); que la division avait lieu dans l'être, autour de l'indivisible (2), c'est-à-dire par les vides, et que, la division ne pouvant se faire sans vide, ni l'atome contenir du vide, l'atome ne pouvait être divisé (3) : c'est une déduction toute simple de l'idée de l'atome, conçu comme l'*un matériel*, comme le *plein-étendu* par excellence. L'impassibilité dans l'atome suit évidemment l'absence des parties; quant à la petitesse, Démocrite la regardait comme infinie; et, aussi bien qu'Anaxagore, il attribuait aux composés une infinité d'éléments ou d'atomes (4). Maintenant, en quoi les atomes diffèrent-ils les uns des autres? Ils diffèrent en grandeur et en figure (5); et, comme le nombre des figures est infini, il existe aussi une infinité d'atomes ou de corps premiers, simples, élémentaires (6), qui se meuvent éternellement dans l'infini du vide en se choquant et se repoussant mutuellement (7). Ce mouvement local est le seul qui existe · les atomes pèsent, le vide cède, et ils luttent entre eux tout autour (8). Cependant les atomes ne sont doués d'aucune pesanteur essentielle, pas plus qu'ils ne le sont des autres qualités sensibles (9); le pesant et le léger, le dur et le mou résultent dans les mixtes de la proportion distributive du vide dans les pleins (10). La seule pesanteur qui appartienne aux corps indivisibles, c'est la *pesanteur par excès* (κατὰ τὴν ὑπεροχὴν) (11), c'est-à-dire la force qui résulte de l'impulsion par un volume supérieur d'un volume moindre, qui

(1) Simplicius, *Phys.*, I, 6; et Cicéron, *de Finibus*, I, 6.
(2) Stobée, *Eclog. phys.*, I, p. 33.
(3) Philopon, *de Gen. et corrupt.*, I.
(4) Diogène, *Vie de Démocrite*; Ps-Plutarque, *Op. des ph.*, I, 3; Théophraste, *de Sensu*, 67.
(5) Aristote, *Phys.*, III, 4.
(6) Id., *de Cœlo*, III, 4.
(7) Id., ibid., III, 2; Alexandre, *Métaph.*, I, 31; Stobée, *Eclog. phys.*, I, p. 33, etc., etc.
(8) Simplicius, *Phys.*, VIII, 77.
(9) Alexandre et Stobée, loc. cit.
(10) Théophraste, *de Sensu*, 61 et 62.
(11) Aristote, *de Gener. et corrupt.*, I, 8.

vient à être abordé par lui (1). Le poids ne subsiste pas dans l'atome, mais il se manifeste dans le choc, et on ne doit pas entendre par ce mot, *poids*, une force unique d'une direction constante, mais cette force générale, variable de grandeur et de direction, qu'exerce tout atome qui se meut, sans, pour cela, la porter en soi comme une qualité native et essentielle hors du mouvement et des composés.

V. L'atome étant ainsi déterminé, il faut passer à la considération des groupes. Il existe en réalité trois choses dans un groupe; ce sont, suivant les termes de Démocrite : le *rysme*, la *diathèse* et le *trope*. Le premier de ces termes exprime la figure spéciale apportée par l'atome ; le second exprime l'ordre ou l'arrangement que peut affecter un même assemblage ; le troisième, la position variée que tel ou tel atome peut occuper (2). Ainsi, tout naît de la combinaison et de l'agencement, et l'on peut dire d'une certaine manière que les êtres composés sont des nombres, comme le prétendaient les pythagoriciens (3). C'est encore ainsi, pour essayer une comparaison, qu'on peut avec les mêmes lettres, à l'aide d'un changement d'ordre, écrire une tragédie ou une comédie : en ce cas, l'apparence et la réalité ne sont qu'un (4). Il existe donc une infinité de mondes qui ont commencé dans le temps, et qui sont sujets au changement. Aucune chose ne naît de rien, et aucune ne retourne à rien. Mais les atomes oscillent et tourbillonnent dans l'univers ; ils forment, en se groupant, le feu, l'eau, l'air, la terre, concrétions que leur solidité rend impassibles et à l'abri des transformations ; et, par leurs tourbillons, portés circulairement dans l'espace, ils composent le soleil, la lune, la terre et tous les astres (5). Le *tourbillon* est la

(1) Cette interprétation, à défaut de laquelle Aristote et Théophraste laissent échapper le sens de Démocrite et combattent à faux sa pensée, est ici nécessaire pour concilier des témoignages contradictoires donnés quelquefois par un même auteur. Nous avons déjà vu, à propos d'Archytas, que le *poids* servait à désigner généralement la *force*, et que le pythagoricien (comme ici l'atomiste), accordait la force à la matière, en tant qu'elle est en mouvement.

(2) Aristote, *Métaph.*, I, 4. Nous suivons les définitions d'Aristote en les éclaircissant par les exemples qu'il en apporte lui-même.

(3) Id., *de Cœlo*, III, 4.

(4) Id.. *de Gener. et corrupt.*, I, 2.

(5) Diogène, *Vies de Leucippe et de Démocrite;* et Stobée, *Eclog. phys.*, I, p. 40.

ruase de la génération universelle; c'est lui que Démocrite appelle *nécessité* (1). Mais la fortune n'est rien de plus qu'une cause cachée à la raison humaine; car, de sa nature, la connaissance répugne au hasard (2); le hasard est un simulacre inventé pour servir de prétexte au défaut de volonté de l'homme et de voile à sa stupidité. Au contraire, un esprit sage dirige la plupart des choses de la vie (3), et une nécessité, qui est aussi la destinée, la justice et la providence, est l'ouvrière du monde. Rien ne se fait vainement; tout a lieu nécessairement et par l'effet d'une raison (4).

Nous ne savons si cette Providence, dont parlaient les anciens atomistes, si cette raison qu'ils apercevaient dans les événements dépendaient, pour eux, d'une sagesse suprême et directrice; peut-être il les faut réduire à la conception, si naturelle à notre intelligence, d'un principe général et abstrait de l'ordre et de la dépendance des choses supposé partout où cet ordre se révèle à nous par ses effets. La théorie atomique elle-même avait pour objet de mettre en évidence la raison matérielle de l'univers, et d'apprendre aux hommes à connaître ces poids et ces mouvements naturels, dont parle Cicéron, par lesquels tout ce qui se fait se fait (5). Une question se présentait cependant : c'est celle de l'origine du mouvement. Démocrite répondait à cette question par une fin de non-recevoir : « Les choses, disait-il, se passaient de même auparavant. » Pourquoi chercher un commencement quand il est certain que tout n'a pu être fait? le temps l'a-t-il été (6)? On voit que le philosophe, en signalant l'infinité de la progression, évitait la notion nécessaire de l'origine et du premier moteur de l'univers; mais cette solution, vivement critiquée par Aristote, n'en est pas moins une de celles qui sauront toujours se faire leur place, de force ou de gré, parmi les doctrines philosophiques (7). Le monde est donc éter-

(1) Id., ibid.; et Sextus, *Adv. phys.*, I, 113.

(2) Théodoret, *Thérapeutique*, 6; et Denys d'Alexand., dans Eusèbe, *Prépar. évang.*, XIV, 27.

(3) Stobée, *Eclog. ethic.*, II, 4; et Denys d'Alex., dans Eusèbe, loc. cit.

(4) Id., *Eclog. phys.*, I, p. 10. Ces derniers mots sont rapportés textuellement à Leucippe.

(5) Cicéron, *Académiques*, II, 38.

(6) Aristote, *Phys.*, VIII, 1. Cf. Cicéron, *de Finibus*, I, 6.

(7) C'est l'une des *antinomies de la raison pure* : le monde est éternel; le monde a commencé. V. les preuves. Kant, *Critique de la raison pure*, t. II, p. 22

nel, selon Démocrite ; les mondes au contraire ont commencé; leur nombre infini, leur composition variable, leurs luttes mutuelles les exposent à de grands, à de complets changements (1) ; il faut même que tout monde périsse par la victoire nécessaire du grand sur le petit (2); et cette stabilité que nous observons dans le nôtre n'existerait pas pour lui sans doute s'il n'était entouré d'une tunique ou membrane circulaire qui retient à leur place les atomes impliqués les uns dans les autres (3). Mais une seule chose est absolument éternelle, c'est le mouvement des atomes dans le vide.

VI. Avant d'exposer ce qu'on peut savoir des détails de l'explication du monde ou de l'objet de la sensation, suivant Leucippe et Démocrite, nous devons nous demander ce que pensaient ces deux philosophes du principe même de la sensation et de l'intelligence dans les choses. Il faut ici une sorte de contrepoids nécessaire à la physique mécanique, afin que le système entier d'une philosophie se trouve accompli ; car il est clair que ni l'atome ainsi qu'il a été défini, ni un composé d'atomes, en tant que tel, n'impliquent l'idée du côté représentatif ou de ce qui se perçoit dans l'être. La solution de ce probleme est considérable dans l'histoire des idées, mais elle est difficile. Nous ne croirons l'avoir obtenue qu'après avoir mis en œuvre et concilié tous les anciens témoignages.

Nous savons d'abord que Démocrite donnait à ses atomes le nom d'*idées* (4). Quoique ce mot n'ait reçu que de Platon une signification très-précise en philosophie, on pourrait penser, en se rapportant à son étymologie, tirée du verbe *voir*, ἰδεῖν, que Démocrite attribuait à l'atome une faculté de percevoir ; mais outre que cette interprétation serait en contradiction certaine avec le contexte du passage même que nous citons et avec tous les autres témoignages qui représentent l'atome comme absolument dénué de qualités, nous devons nous rappeler ce qui a été dit de la tendance réa-

(1) Ps-Origène, *Philosoph.*, 13.
(2) Stobée, *Eclog. phys.*, I, p. 44.
(3) Diogène, *Vie de Leucippe;* Plutarque, *Opin. des philos.*, II, 7; et Stobée. *Eclog. phys.*, I, 51. V. n° X de ce chapitre.
(4) Plutarque. *Adv. Colot.*, 3 : (τὰς ἀτόμους ἰδέας ὑπ' αὐτοῦ (sc. Δ) καλουμένας).

liste, *objectiviste*, des anciens philosophes. Assurément Démocrite, plus encore que Platon, faisait de l'*idée* un objet, une *espèce*, une *forme*, bien plutôt qu'un pur mode de la pensée ; mais l'*idée* n'était pas tout dans le monde de Démocrite : il y avait encore l'*idole*, ou, si l'on veut, l'image, le fantôme, le simulacre (1). Nous adopterons le nom d'*image*. Or, sans image, pas de sensation, pas de pensée ; l'une et l'autre se forment des figures venues du dehors (2). Les images sont certainement matérielles, suivant Démocrite, d'abord parce que *tout ce qui est sensible est aussi tangible* (3), conséquence naturelle du système qui réduit la conception rationnelle du monde aux atomes qui se meuvent dans le vide ; ensuite parce qu'on nous les représente comme des oscillations vibratoires qui se propagent de proche en proche à de grandes distances (4). Les plus grandes et les plus merveilleuses de ces images peuvent n'être que difficilement mortelles ; toutes cependant sont périssables ; elles sont visibles, et elles émettent une voix (5). Maintenant, qu'est-ce que la vue ? qu'est-ce que l'ouïe ? Démocrite considérait l'œil comme formé d'humeurs aqueuses, et c'est l'eau qui voit, disait-il. Mais comment l'eau voit-elle ? elle est diaphane, elle reçoit l'image, et l'image, ou ce qui paraît intérieurement, c'est la vue même (6). L'ouïe à son tour n'est que la voix tout comme la vue n'est que l'image, et la voix, composée d'atomes, c'est-à-dire de *corps individuels*, est un flux de paroles. Les paroles coulent avec les atomes : ce sont des fragments d'air divisé en certaines parties qui sont les parties de la voix (7). Ces témoignages, dont l'un, parfaitement précis et détaillé, remonte à Aristote, nous prouvent deux choses : l'une, que Démocrite confondait, comme nous dirions aujourd'hui, la sensation avec son objet, ce qui sent et ce qui est senti ; l'autre, que ce philosophe,

(1) Fabricius (in Sext., *Adv. physic.*, 1, 19) donne les divers noms synonymes de l'*idole* de Démocrite, mais il a tort de confondre l'idole avec l'*idée*. Cf. Clément d'Alex., *Admonit. ad gent.*, p. 43.

(2) Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, IV, 8.

(3) Aristote, *de Sensu et sensibili.*, 4.

(4) Id., *de Divinatione per somn.*, 2.

(5) Sextus, *Adv. phys.*, I, 19.

(6) Aristote, *de Sensu et sensibili.*, 2 : τὸ ὁρᾶν εἶναι τὴν ἔμφασιν.

(7) Aulu-Gelle, *Noct. attic.*, V, 15, 8; et Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, IV, 19.

en admettant clairement qu'il n'existe rien de réel que l'atome et le vide, croyait cependant que certains assemblages d'atomes portent avec eux une force vitale d'une nature particulière. Cette conséquence déjà claire, à ce qu'il semble, nous allons l'établir directement; puis nous ferons voir comment elle s'accorde avec la théorie générale de l'âme; enfin nous l'expliquerons en elle-même, et nous la rapprocherons de la notion de Dieu suivant Démocrite.

VII. Cicéron, parlant quelque part du concours fortuit des corps individuels ronds et légers, qui sont précisément ceux que Démocrite supposait les plus propres à l'animation, ajoute ces quelques paroles : Et cependant Démocrite a voulu que ce concours fût *respirable et chaud*, c'est-à-dire *animal* (1). Augustin, s'appuyant il est vrai, comme on peut le croire, sur l'autorité de Cicéron, nous parle à son tour de la *force spirituelle et animale*, qui a son siége dans les assemblages d'atomes; et il pense que cette force, suivant Démocrite, entretient la divinité dans les images, dans celles au moins qui descendent des dieux. Au sein de toutes choses, ajoute-t-il, auxquelles il attribue la divinité, Démocrite reconnaît des principes d'intelligence (2). On peut conclure de ce passage que le philosophe faisait intervenir du même coup l'esprit et l'essence divine dans les combinaisons d'atomes dont il voulait expliquer la nature évidemment supérieure à la matière.

Passons maintenant à la théorie de l'âme. Démocrite, ainsi qu'Anaxagore, identifiait l'âme à l'intelligence ; il lui attribuait la faculté de produire le mouvement, au moins dans les animaux. Source de la puissance vitale, il la considérait comme la cause de la chaleur du corps, ou plutôt comme cette chaleur même. Il la croyait enfin composée par les corps indivisibles, primitifs, mais

(1) Cicéron, *Tusculanes*, I, 18 : « Illam vero funditus ejiciamus individuorum corporum levium concursionem fortuitam, quam tamen Democritus concalefactam et spirabilem, id est, animalem esse voluit. »

(2) Augustin, *Epist. ad Dioscor.*, 118, edit. Bened. : « Inesse concursioni atomorum vim quamdam animalem et spiritualem, qua vi eum credo et imagines ipsas divinitate præditas dicere, non omnes omnium rerum, sed deorum ; et principia mentis esse in universis quibus divinitatem tribuit... Epicurus vero neque aliquid in principiis rerum ponit nisi atomos.... » Augustin semble avoir en vue un autre passage de Cicéron (*de Natura deorum*), que nous citerons ci-dessous, au n° VIII.

surtout par de certaines figures sphériques extrêmement petites, douées entre toutes de la plus grande facilité à s'insinuer parmi les autres, à les mouvoir, à être mues elles-mêmes, à représenter ainsi l'intelligence et le feu (1). Intelligence, feu, ce sont choses en apparence fort étrangères à la nature des atomes ronds ; mais rappelons-nous les images et comment se fait la sensation. Nous trouvons d'ailleurs, pour arriver à ce rapprochement, une transition bien naturelle dans l'idée de l'instabilité de l'âme et de la vie, suivant Démocrite : L'air est rempli, pensait-il, de ces atomes ronds qui composent l'âme, premiers éléments des petits corps qu'on voit tourbillonner à la clarté d'un rayon de soleil; ils sont le *séminaire* universel de la nature, et, toujours en mouvement par essence, inaptes à tout repos, ce sont eux qui s'introduisent dans le corps à la suite de l'inspiration. Ces atomes exercent tout autour une pression; ils entrent pour communiquer le mouvement, et par cette pression même ils s'opposent à l'évasion de l'âme. La vie ou la mort résident ainsi dans l'inspiration ou dans l'expiration. Si la pression l'emporte tout à fait, et que les atomes extérieurs viennent tous à envahir le corps au lieu de tenir l'âme enfermée, il faut que la mort arrive : la mort est le résultat de la sortie des figures du corps à la suite de la pression des figures environnantes (2). On voit qu'il s'opère à chaque instant une sorte de recomposition partielle de l'âme ; la vie et la mort se succèdent continuellement, et la force animale change chaque fois que se produit l'impulsion motrice et calorifique. Ainsi l'âme est expliquée comme une puissance mécanique. La chaleur est son premier produit; la chaleur, vertu inhérente à certains assemblages. Quant à l'âme comme force de sentiment et d'intelligence, on sait qu'elle consiste dans l'image actuelle. En effet, de toutes choses, selon Démocrite, s'échappe un certain écoulement (3). C'est une émanation d'images par l'incurrence desquelles nous voyons et nous pensons (4). Qu'une *figure* vienne à tom-

(1) Aristote, *de Anima*, I, 2, passim ; et Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, IV, 3.
(2) Id., *de Anima*, I, 2 ; et *de Respiratione*, I.
(3) Théophraste, *de Sensu*. 50.
(4) Cicéron, *de Divinatione*, I, 2.— Démocrite ramenait l'idée du temps à une image quand il définissait le temps *un fantôme de forme de jour et de nuit*

ber en nous, aussitôt notre *transformation* s'opère. Toute chose sensible est une passion de la sensation transformée. Ainsi naît l'imagination (1). Quant à la raison, nous la possédons si notre âme est placée symétriquement par le mouvement; mais nous changeons suivant que la chaleur ou le froid nous entourent : les anciens ont admirablement compris que changer ainsi c'est devenir une autre raison qu'on n'était d'abord (2).

VIII. On voit que la doctrine de Démocrite était une espèce de *fantasmatisme* assez analogue à celui que certaines écoles modernes ont obtenu par le mélange de l'idéalisme et du sensualisme; mais, de plus, elle détruisait, au moins en apparence, l'unité du sujet vivant qui fut toujours un principe pour les philosophes de notre ère. On comprend aussi que la pensée, l'imagination et sans doute la mémoire se trouvant ramenées à la simple présence de certaines images, le philosophe pouvait ne pas établir entre le mort et le vivant une distinction aussi tranchée que celle à laquelle tous les hommes croient. En effet, Démocrite semble avoir admis la formation des images, non-seulement dans les animaux et dans les plantes (3), mais même dans les corps morts, qui, disait-il, participent encore d'un peu de chaleur, d'un peu de sentiment et d'une sorte d'âme (4). Il plaçait dans la tête tout entière le siége de l'intelligence (5), mais probablement il en répandait certaines facultés dans le reste du corps (6). Ne fallait-il pas, selon son système, que l'image et l'imagination, ce qui est senti et ce qui sent, coïncidassent dans chaque organe! De même

(Sextus, *Adv. phys.*, II, 183), et il avait la même tendance à méconnaître les idées générales quand il disait que l'*homme est ce que nous savons tous* (id., *Hyp.*, II, 23); c'est-à-dire apparemment ce que l'expérience nous montre et quand il combattait la démonstration. (Id., *Adv. logic.*, II, 327.)

(1) Théophraste, *de Sensu*, 63. Nous traduisons ἀλλοίωσις par *transformation*. Mais on voit que Démocrite entendait au propre, autant que possible, ce mot ἄλλος et ses dérivés.

(2) Id., ibid., 58. Cf. Aristote, *de Anima*, I, 2; et *Metaph.*, IV, 5. Le terme grec est ἀλλοφρονεῖν. MM. Pierron et Zévort l'ont trouvé dans Homère, *Iliade*, XXIII, 698; mais il ne se rencontre pas à l'endroit cité par Aristote.

(3) Aristote, *de Plantis*, I, 1; et Clément d'Alex., *Stromata*, V, p. 590.

(4) Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, IV, 4. Cicéron, *Tusculanes*, I, 34; et Théophraste, *de Sensu*, 71.

(5) Ibid., IV, 5; et Théodoret, *Thérap.*, V.

(6) Id., *Opin. des philos.*, IV, 4.

que l'œil enferme le *voyant* identique au *vu*, ainsi, partout où le tact a lieu, le touché devait être senti.

Occupons-nous maintenant de l'émission des images et de leur origine. Il résulte évidemment de l'analyse qui précède, que Démocrite entendait à la fois par image tout ce qui est intelligible et tout ce qui est intelligent dans l'univers, et qu'indépendamment des atomes dont il composait ses figures, il leur accordait une propriété supérieure. Cette propriété, il la caractérisait par le nom de divin, s'il est vrai que suivant lui la divinité résultât de l'animation dans les images, et qu'à la divinité l'intelligence fût unie (1). Il devenait ainsi très-facile à Démocrite d'expliquer la croyance à la pluralité des dieux qui régnait de toute antiquité parmi les Grecs : ces prétendus dieux lui semblaient être les images grandes, merveilleuses, presque immortelles, dont nous avons déjà parlé, qui se voient et s'entendent, qui sont les unes bienfaisantes, les autres malfaisantes ; et, « puisse-t-il m'en échoir de bonnes, » ajoutait-il. Ces images annoncent l'avenir aux hommes ; elles sont les causes des songes. Ce sont elles qui, venant à frapper l'imagination, ont été prises pour des dieux, bien qu'il n'existe aucun autre dieu qu'elles, aucun dieu de nature impérissable (2). Que l'on se borne à faire l'application de cette doctrine aux dieux du paganisme, au lieu de l'étendre à l'essence divine en elle-même ; on ne verra dès lors aucun obstacle à ce que Démocrite, après avoir combattu l'existence des *dieux immortels* ait enseigné cette triple proposition : les images sont dieu ; et dieu encore, cet être qui émet les images ; et dieu notre intelligence et notre savoir (3). Au contraire, il nous paraît évident

(1) Augustin, *Epist. ad Dioscor.*, 118.

(2) Sextus, *Adv. phys.*, I, 19. Pour les songes, voyez Aristote, *de Divinat. per somn.*, 2.

(3) Cicéron, *de Natur. deor.*, I : « Quid Democritus, qui tum imagines earumque circuitus in deorum numero refert, tum illam naturam quæ imagines fundat ac mittat, tum scientiam intelligentiamque nostram ?... » Et un peu plus loin : « Nutare videtur in natura deorum ; tum enim censet imagines divinitate præditas inesse universitati rerum, tum principia mentesque quæ sunt in eodem universo, tum animantes imagines quæ vel prodesse nobis solent vel nocere, tum ingentes quasdam imagines tantasque ut universum mundum complectantur extrinsecus : quæ quidem omnia sunt patria Democriti quam Democrito digniora. »

que telle était la dernière et haute ressource du philosophe qui voulait ajouter la connaissance à ses tourbillons : il arrivait ainsi à contempler les choses par deux côtés corrélatifs, l'être et le phénomène, ce qui est en soi et ce qui paraît, les mouvements atomiques et les représentations vivantes. Si ces représentations sont divines, comme tout ce qui est représentatif représente quelque chose, et qu'en elles-mêmes les images ne reproduisent pas le pur atome avec la force, le choc et le tourbillon, mais tout autre chose, il faut que ce quelque chose soit divin aussi. De là résulte clairement la notion de la pensée ou de l'intelligence en soi, source divine des images. Et comme enfin notre entendement propre se confond avec l'image même, ainsi que nous l'avons vu, et par conséquent avec le principe de l'image, il faut bien que l'essence de Dieu lui soit encore attribuée.

Cette explication échappa aux anciens, qui se trouvèrent ainsi dans l'impossibilité de concilier les assertions émises séparément par Démocrite au sujet de la nature divine. Aujourd'hui elle doit nous apparaître comme le centre, comme le nœud principal de la philosophie atomique, si obscure sans elle. Il semble aussi que nous soyons conduits à légitimer le rapprochement établi par Bayle entre la doctrine de Démocrite et celle de Malebranche; mais Bayle n'a pas aperçu les différences fondamentales qui rendent impossible toute comparaison sérieuse (1). Malebranche, suivant la méthode cartésienne, voit en Dieu les idées pures. Par suite il doit considérer ces idées comme Dieu même sous un certain aspect. Démocrite, du contraire, parlait surtout des images. Malebranche croit fermement à l'unité divine et à l'unité de l'esprit humain; au lieu que Démocrite méconnaissait l'une et l'autre au moins selon les apparences. Nous lisons bien quelque part que Démocrite donnait le plus habituellement le nom de dieu à l'intelligence, à cette nature qui émet les images (2); et ailleurs, encore, que Démocrite regardait comme Dieu

(1) Bayle, *Dictionnaire critique*, art. *Démocrite*. Berkeley, disciple à la fois de Locke et de Descartes, semble s'être approché depuis de la doctrine des *images*. Mais, en revanche, ce philosophe ne croyait pas aux *atomes*, à la *matière*.

(2) Minutius Félix, *Octavius*, p. 12. « Quamvis atomorum inventor, nomme plerumque naturam quæ imagines fundat et intelligentiam deum loquitur? »

l'intelligence, sphère de forme ignée (1), ce qui représenterait dans son système une sorte d'âme du monde; mais, même en admettant ces témoignages comme excellents, il reste que nous ne pouvons avoir d'autre idée de cet être regardé par le philosophe comme la source des images que l'idée que ces images mêmes nous en donnent (2). Ainsi disparaît toute unité et tout vrai Dieu. Tout au plus l'intelligence humaine, que Démocrite croyait certainement capable de parvenir à une vue rationnelle de l'univers, tout au plus cette intelligence pouvait-elle lui représenter une sorte d'unité, au moins possible, malgré sa fragmentation, sa division de tous les instants au milieu du désordre du monde. C'est là ce que sa morale nous apprendra; mais jusqu'ici tout ce que nous savons c'est qu'un grand nombre de figures diverses sorties de l'immensité de l'univers sont descendues dans notre monde (3); et nous ne connaissons autre chose que des images, des images divines, mais variables, tantôt bonnes, tantôt malfaisantes, que tous les corps émettent, et qui émanent en particulier du corps humain. Lancées quelquefois par les yeux des sorciers et remplies de leur envie et de leur méchanceté, ces images s'attachent misérablement aux corps des patients; elles portent le trouble dans leur entendement (4).

En résumé, la doctrine de Démocrite ne nous paraît pas ce qu'elle paraît au plus grand nombre des historiens de la philosophie, un essai de matérialisme systématique et grossier, mais une théorie du monde fondée sur la conception rationnelle de la multiplicité absolue. De cette multiplicité, le retour à l'unité est impossible. L'unité de l'atome est individuelle, et les individus n'ont entre eux de rapports que par la lutte, de laquelle aucune harmonie durable ne peut naître. L'unité de l'image, ou du

(1) Stobée, *Eclog. phys.*, I, p. 2; et Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, I, 7.

(2) Augustin, loc. cit. Ce passage renferme une belle réfutation des systèmes de Démocrite et d'Épicure.

(3) Irénée, *Adversus hæreses*, II, 19. « Democritus enim primus ait multas et varias ab universitate figuras expressas descendisse in hunc mundum. » Ce remarquable témoignage nous est comme un résumé de la métaphysique de Démocrite. Il nous présente, et c'est un point de vue intéressant, la *théorie des images* comme un antécédent de la *théorie des idées* de Platon; seulement entre Démocrite et Platon parut Socrate.

(4) Plutarque, *Banquet*, V, 6, 7.

côté représentatif de l'être, est toute de nature sensible; c'est assez dire qu'elle n'est pas cette unité réelle, éternelle, que les idées de l'esprit pur, les conceptions générales, les définitions seraient seules capables de constituer; mais enfin, tout morcelé, tout incohérent qu'on peut le nommer, le monde de Démocrite est encore celui qu'un puissant penseur, libre, indépendant, mais élève à la fois de Pythagore et de Parménide pouvait imaginer.. La conception d'un tel monde ferme le cycle de l'ancienne pensée grecque, bien loin de n'être qu'un système de sophistique, ou même qu'une philosophie étrangère fondée sur des idées que l'Abdéritain n'aurait ni créées ni bien comprises. Les sophistes ont suivi Démocrite comme ils ont suivi Parménide, Héraclite et Anaxagore. Quant à la fausse science des épicuriens et des matérialistes, elle ne satisfait à aucune des conditions du savoir grec avant Socrate (1).

X. Exposons rapidement ce qu'on peut savoir de la physique spéciale et de l'astronomie des anciens atomistes. Il paraît que le principe fondamental du groupement des atomes était pour eux la réunion naturelle des figures semblables; ils cherchaient à montrer par l'expérience que les corps ronds vont avec les ronds, les longs avec les longs, et qu'il en est des atomes comme des animaux organisés, tels que les pigeons et les grues. Cette loi s'expliquait peut-être en ce que tout assemblage déjà constitué est à l'égard des atomes survenants comme un crible où les figures différentes ne peuvent pas également passer (2). On peut conclure aussi d'un certain exemple, pris des corps qui surnagent à l'eau, que l'existence de divers courants d'atomes fournissait

(1) Tennemann et Ritter ont absolument ignoré l'explication de la sensibilité et de la pensée suivant Démocrite, et l'auteur d'une monographie française (*Diss. sur la théor. atomist.*, 1833.), M. Lafaist, a dissimulé tous les témoignages qui n'étaient pas à sa convenance. Pour nous, indépendamment de la seule explication possible de l'âme et de la pensée tirée des images animées et de la seule explication possible des images animées tirées de la divinité, nous trouvons une confirmation de notre manière de voir dans cette seule considération : c'est que si les passages de Cicéron, d'Augustin et d'Irénée ne se rapportent pas réellement à Démocrite, ils ne peuvent avoir été suggérés, avec quelque vraisemblance, que par le platonisme. Nous laissons à décider si le rapport que l'on croirait ainsi apercevoir est exact et suffisant ; s'il ne l'est pas, où trouver la source d'un système de théologie si original ?

(2) Sextus, *Adv. logic.*, I, 117.

aux atomistes un moyen général d'explication. Ainsi, dans le cas dont nous parlons, un courant de particules chaudes, c'est-à-dire rondes, s'élève, dit-on, du fond de l'eau. De là vient qu'entre les corps posés à la surface du liquide, ceux-là surnagent qui présentent par leur largeur une prise suffisante à l'action des atomes ascendants (1). Nous ne savons pas si ce courant était rattaché lui-même à quelque autre cause qui dépendît de la nature du liquide; et, en général, tous les détails qui eussent été si précieux pour nous ont disparu avec les livres de Démocrite (2). Cependant il est certain qu'aucune forme particulière n'était attribuée à chacun des éléments grossiers autre que le feu, mais qu'ils étaient regardés tous comme des *séminaires* d'atomes (3). Ainsi une source abondante était ouverte à l'arbitraire et l'explication des phénomènes terrestres était bien facilitée.

Nous savons que le seul mouvement réel reconnu par Démocrite est celui qui communique à l'atome une impulsion, dont la cause est une impulsion précédente, sans qu'il soit nécessaire ni possible de remonter à l'impulsion première. Cela posé, des impulsions continuelles qui ont lieu dans le vide entre les atomes, doit résulter pour chacun d'eux cette oscillation que des interprètes ont crue plus tard inhérente à la nature de l'atome, mais qui se déduit aisément du fait même du choc. Il ne faut donc pas supposer que Démocrite avait en cela violé sa règle suprême de n'accorder aucune qualité à l'atome envisagé en lui-même (4). Enfin, de

(1) Aristote, *de Cœlo*, IV, 6.

(2) On trouve quelques faits de physique et de météorologie relatifs à Démocrite, mais isolés les uns des autres, dans Senèque, *Quest. natur.*, IV, 9; V, 2; VI, 20; VII, 3, etc., etc.

(3) Id., ibid., III, 4.

(4) L'auteur de la monographie déjà citée de Démocrite fait, au contraire, résulter l'impulsion de l'oscillation, et regarde celle-ci comme propre à l'atome et faisant partie de sa nature. Cette idée est inintelligible au point de vue physique et atomistique, et plus inintelligible encore au point de vue métaphysique, tandis que de tout temps on a compris ou cru comprendre le mouvement communiqué. Cependant le même auteur, pour ne pas attribuer de qualité à l'atome de Démocrite, oppose une fin de non-recevoir à la pesanteur essentielle dont parle Aristote (*de Gener. et corrupt.*, I, 8) dans le passage important que nous avons cru devoir admettre en l'interprétant. V. ci-dessus, p. 245 et 246. Nous insistons sur ce point, parce que personne jusqu'ici n'a compris l'atomisme, faute de s'expliquer la vraie nature du mouvement des atomes.

l'oscillation ou plutôt de l'ensemble des oscillations des atomes qui voltigent dans le vide immense, naît sans doute ce tourbillon général qui est l'origine du monde de Leucippe. Par ce tourbillon s'effectue, suivant lui, la séparation du semblable et du dissemblable; puis ceux d'entre les atomes qui se font équilibre entre eux, ne pouvant être tous ensemble entraînés, demeurent au milieu tandis que les plus légers passent dans le vide extérieur. Alors la formation centrale de la terre s'explique par la concrétion sphérique d'une masse d'atomes égaux, et celle de l'atmosphère par le tourbillon des atomes de l'air que repousse la résistance de la terre. Ce tourbillon tourne autour du globe terrestre, en l'enveloppant comme une membrane; et il entraîne, en les fixant tous, les corps isolés qui lui viennent du dehors (1). Les deux points capitaux de cette cosmogonie semblent être : le premier, le fait initial d'un assemblage solide; le second, le mouvement circulaire auquel les atomes sont forcés par la double action du dehors qui pousse et du noyau central qui résiste. On voit aussi que la membrane conservatrice du monde n'est que le tourbillon même par lequel il est entouré.

XI. Il résulte du système général des tourbillons de Leucippe et de Démocrite que les corps les plus éloignés de la terre doivent toujours être et les plus subtils et ceux qu'emporte le mouvement le plus rapide. Aussi la formation des astres se ramène dans ce système à l'inflammation de certains amas de matière par l'effet d'une violente agitation (2); de sorte que, dans le ciel comme sur la terre, la chaleur est la suite du mouvement. Les atomistes regardaient le nombre des astres comme extrêmement grand; car ils expliquaient la voie lactée et même les comètes par des agglomérations d'étoiles (3); mais il est difficile de décider s'ils considéraient le soleil et la lune comme doués d'une lumière propre (4) ou comme tirant leur feu des autres astres (5). Ce qui est certain, c'est qu'ils en faisaient des corps très-grands,

(1) Diogène, *Vie de Leucippe*, IX, 31.
(2) Id., ibid., IX, 32.
(3) Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, III, 1 et 2. Cf. Aristote, *Météorol.*, I, 8; Stobée, *Eclog. phys.*, I, p. 62.
(4) Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, II, 20 et 26; et Stobée, *Eclog. phys.*, I, p. 56.
(5) Diogène, *Vie de Leucippe*, IX, 33.

et que Démocrite assimilait la lune à une terre qui a ses plaines, ses vallées et ses monts, dont les ombres portées forment les taches qui nous sont visibles (1). Ce philosophe, ainsi qu'Anaxagore, croyait la terre immobile, retenue qu'elle est au centre de l'atmosphère par son étendue, qui s'oppose à ce qu'elle puisse diviser l'air en commençant à se mouvoir (2). Mais il serait possible que cette immobilité ne dût pas être entendue d'une manière absolue, et qu'un léger mouvement de rotation sur elle-même pût être attribué à la terre comme une suite des efforts du tourbillon (3). De cette sorte, le globe qne nous habitons aurait participé, quoique très-peu, de la révolution générale d'orient en occident. Une telle supposition est d'autant plus admissible que Démocrite regardait la violence des révolutions célestes comme augmentant progressivement depuis la terre jusqu'aux astres les plus éloignés, qui sont les fixes, et qu'alors il expliquait d'une manière fort remarquable les mouvements propres d'occident en orient, dont les planètes, le soleil et la lune semblent doués à divers degrés. Il considérait ces divers mouvements comme des apparences produites par le plus ou moins de facilité et de vitesse avec lesquelles les différents astres se prêtent au mouvement universel circulaire dont le type est fourni par la révolution des vingt-quatre heures (4). D'après cette théorie, l'ordre des distances des sphères célestes à la terre est facile à déterminer ; il est celui des durées des révolutions sidérales des planètes ; et Démocrite était conduit à fixer les rangs comme il suit : la lune, mercure, vénus, le soleil, mars, jupiter et saturne. La place insolite occupée par vénus et par mercure dans la cosmologie des atomistes, put induire en erreur les historiens ; et nous nous expliquons ainsi qu'on ait attribué à Leucippe d'avoir placé généralement tous les astres entre le soleil et la lune (5), opinion, qui serait d'ailleurs sans raison dans le système que nous venons d'exposer.

(1) Stobée, *Eclog. phys.*, p. 59 et 60 ; et Ps-Plutarque, *Op. des phil.*, II, 26.

(2) Aristote, *de Cœlo*, II, 13. La *largeur* de la terre, dont il est question dans ce passage, ne détermine en rien sa figure.

(3 Diogène, *Vie de Leucippe*. La forme cylindrique, attribuée à la terre en ce passage comme dans le Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, III, 10, se trouve contredite un peu plus loin, quand Diogène expose la formation de la terre.

(4) Lucrèce, *de Natura rerum*, V, 613-636.

(5) Diogène, loc. cit. Ainsi, quand il est dit que le cercle du soleil est le plus

La théorie des éclipses est obscure dans l'école atomistique, ainsi que celle des causes de l'illumination de la lune et du soleil; mais il est difficile de croire que le mathématicien Démocrite, l'ami des pythagoriciens et le contemporain d'Anaxagore, ait pu méconnaître entièrement la véritable explication de ces phénomènes. Cependant les témoignages clairs et positifs nous font ici défaut, et nous ne pouvons suppléer à leur absence (1).

XII. Les témoignages qui nous ont été transmis sur la morale de Démocrite apportent un complément nécessaire à l'exposition de sa doctrine générale. Il résulte en effet de ces témoignages que le philosophe dont la méthode était rationaliste, mais dont la physique livrait le monde à la dissolution, arrivait pour conclusion dernière à reconstituer l'unité de l'intelligence dans l'unité morale. Nous savons ce que pensait Démocrite de cette fiction du hasard qui déguise à l'homme son ignorance et sa paresse, qui le dispense de diriger une vie dont sa volonté pourrait conduire le cours (2). Aussi la liberté humaine n'était à ses yeux que la *demi-servante* de la nécessité (3); il regardait la *nature* et la *doctrine* comme *choses semblables*, c'est-à-dire apparemment qu'il accordait à l'homme une action pour se former lui-même (4), et pour diriger ce qu'il appelait le *mouvement de la pensée* (5). Sans la croyance à la liberté, quelle eût été la valeur des règles éthiques, dont la fin même est, comme on va le voir, de constituer la personne humaine dans une complète indépendance? Ainsi, nous pensons que Démocrite reconnaissait tout au moins dans cette partie de la divinité qui est l'intelligence de l'homme, une faculté directrice élevée au-dessus du hasard des images qui tombent sur l'âme ou même qui la constituent. Bien plus, et quoi qu'on ait pu dire, par une interprétation qui paraissait naturelle,

éloigné, il faut entendre par rapport à la lune et aux deux petites planètes. Cf. Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, II, 15.

(1) Diogène, loc. cit., donne une explication inintelligible de Leucippe; mais ce passage nous semble altéré.

(2) Ci-dessus, n° 5.

(3) Œnomaüs, dans Théodoret, *Thérap.*, VI. Œnomaüs, auteur d'un livre contre les oracles, est du 2e siècle.

(4) Clément d'Alex., *Stromat.*, p. 534; et Théodoret, *Thérap.*, IV, init.

(5) Sextus, *Adv. logic.*, II, 139.

sur la croyance de ce philosophe à la mortalité de l'âme (1), il serait peut-être imprudent d'affirmer la fausseté de la tradition d'après laquelle il aurait enseigné la *palingénésie*, la résurrection future des corps (2). Cette croyance d'origine égyptienne se serait très-bien expliquée dans le système des atomes en supposant une dissolution temporaire et une reconstitution à venir de l'âme. Il aurait suffi pour embrasser toutes ces conséquences que Démocrite eût admis un ordre éternel dans la combinaison des atomes dans l'émission des images; et cet ordre a pu résulter dans sa pensée de la notion morale de la nécessité qu'il avait fortement conçue.

Les caractères essentiels de l'éthique de Démocrite sont les mêmes que nous avons reconnues à la plupart des doctrines de l'antiquité; ils se réduisent tous au principe de l'isolement ou de l'égoïsme. Ce mépris de la vie commune et des hommes vulgaires qui coulait dans les larmes symboliques d'Héraclite, on sait qu'il s'exhalait en railleries muettes avec le rire perpétuel de Démocrite (3); et le double mythe du désespoir et du dédain nous représente presque toute la morale de l'antiquité avant Socrate. C'est à la science seule que le génie de Démocrite avait voulu sacrifier. Pour elle il avait dépensé son patrimoine et encouru la sévérité des lois (4); pour elle il avait voyagé au loin, et plus utilement qu'Ulysse et Ménélas (5); pour elle enfin il s'était privé de la vue, si nous voulions accepter à la lettre ce beau symbole de la méditation (6). Il regardait la connaissance comme une source féconde de plaisir (7); et c'est en s'y élevant sans doute qu'il croyait atteindre au vrai bonheur, à ce bonheur qui ne consiste pas dans les choses passagères et périssables (8). Mais l'amour de la science, qui avait valu à Démocrite le surnom de *philosophe* parmi les Abdéritains (9),

(1) Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, IV, 7.
(2) Pline, *Hist. nat.*, VII, 55.
(3) Voyez particulièrement Sénèque, *de Ira*, II, 10; Élien, *Hist. divers.*, IV, 20; et Juvénal, *Satyr.* X, v. 28.
(4) Diogène, *Vie de Démocrite*; Athénée, *Banquet des sophistes*, IV, 9.
(5) Théophraste, dans Élien, loc. cit.
(6) A.-Gelle, *Noctes atticæ*, X, 17.
(7) Plutarque, *de Prof. in virt.*, 10.
(8) Stobée, *Sermones*, V, 24.
(9) Élien, loc. cit.

ne le rendit pas utile à ses concitoyens; car il réprouvait moralement et le mariage, dont l'objet immédiat est une petite épilepsie (1), dont l'objet dernier, c'est-à-dire l'éducation des enfants, n'est qu'un trouble pour le sage, et l'amour même de la patrie, ce nœud indispensable de la société antique, en un mot toutes les passions et leurs suites (2). Celui qui veut bien vivre, écrivait-il au commencement de son livre de l'*Euthumie*, n'agira que peu, soit dans la vie publique, soit dans la vie privée (3). Il nommait *euthumie* ce calme de l'esprit (4) qui résulte de la mesure dans le plaisir, de la symétrie dans la vie (5), de la modération en tout. *Bien-être*, *harmonie*, *ataraxie*, c'est-à-dire imperturbabilité (6), *athambie*, c'est-à-dire détachement de toute crainte (7), tels étaient les noms des hautes vertus du sage, suivant Démocrite. Ainsi l'égoïsme philosophique, plus condamnable encore que l'égoïsme religieux, livrait sans regret le monde à la lutte des passions. Le sage cherchait par un retour sur lui-même cette félicité dernière qui n'est ni dans l'or, ni dans les troupeaux, mais dans la divinité qui habite l'âme (8).

(1) Clém. d'Alex., *Pædagog.*, II, p. 193.
(2) Stobée, *Sermones*, passim; et Clément d'Alex., *Strom.*, II, p. 421.
(3) Sénèque, *de Tranq. anim.*, XII, et *de Ira*, III, 6.
(4) Id., *de Tranq. anim.*, II.
(5) Stobée, *Sermones*, I, 40.
(6) Id., *Eclog. ethic.*, II, p. 164; Cf. Diogène, *Vie de Démocrite*.
(7) Cicéron, *de Finibus bon. et mal.*, V, 29.
(8) Stobée, *Eclog. ethic.*, loc. cit. — En terminant cet essai sur Démocrite et sur l'atomisme, nous devons dire que notre attention fut d'abord appelée sur la *métaphysique* de Démocrite par un travail relatif à ce philosophe, que M. P. Leroux a publié dans l'*Encyclopédie nouvelle* (t. IV, p. 263, 27e livraison). Le seul défaut grave que nous ayons à reprocher à ce travail, d'ailleurs très-supérieur à tous ceux que nous connaissons, ou qui signale les importants témoignages que nous avons mis à profit, c'est de se ressentir de la foi que son auteur porte au syncrétisme alexandrin ou aux opinions qui en sont dérivées. M. Leroux fait de Démocrite un prophète de l'Orient. Nous qui croyons à la Grèce, en philosophie comme ailleurs, nous trouvons, en y regardant de près, que le philosophe des *atomes* et des *images* se place à la suite des écoles pythagoricienne et d'Élée, à peu près comme Spinoza et Leibniz à la suite de Descartes et de Bruno. Aussi le caractère proprement philosophique de Démocrite échappe à M. Leroux, qui cherche partout l'orientalisme au lieu de la méthode. Ce caractère consiste, si nous osons risquer ce mot, en une sorte d'*harmonie préétablie*, ou d'ordre naturel et nécessaire, soumis à une loi, périodique peut-être, de développement et de palingénésie, entre les combinaisons d'atomes d'une part et les images à la fois sensibles et sentantes de l'autre. Nous hasardons ce résumé, que nous ne voulons pas cependant insérer littéralement dans le texte, parce qu'il nous explique seul le rapport de la *physique* de Démocrite à sa *métaphysique*.

LIVRE QUATRIÈME.

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PÉRIODE DE LA PHILOSOPHIE.

OPPOSITION, LUTTES, DESTRUCTION DES ANCIENNES DOCTRINES.

---

§ I.

DES RÉSULTATS SCIENTIFIQUES DE LA PREMIÈRE PÉRIODE.

I. Le plus ancien nom de la philosophie fut *sagesse*. Elle apparaissait alors comme l'unité de la science. Ce premier penseur dont la raison se replie sur elle-même, que veut-il savoir? Une seule chose : la vérité sur l'être. Mais combien de questions en un seul mot! Cause, nature et fin du monde et de l'homme, réalité de Dieu dans le ciel, providence ici-bas, organisation des cités, conduite dans la vie, le sage se propose à la fois tous les problèmes, et le peuple voudrait trouver toutes les solutions chez le sage. Ne nous étonnons pas de l'ambition du savoir naissant; sa modération serait plus étrange, elle serait inintelligible. Le regard, le regard unique mais profond, triste mais pénétrant, que jettera autour de lui et vers le ciel cet être qui sent et qui pense, et qui se réveille au milieu de l'immensité, perdu et s'ignorant soi-même, ce regard implore-t-il moins que la sagesse?

Mais après une longue et muette contemplation celui qui s'appelle sage reconnaît que la sagesse innée ne brille pas dans l'âme comme Lucifer au ciel, qu'elle ne resplendit pas en elle-même, incontestable, absolue, comme la vie du plus humble des éphémères ou comme le sentiment de l'homme sur la terre. Il faut chercher. La sagesse n'est plus alors que la philosophie. Mais entre les vérités, entre les pensées mortelles, il est un tel enchaînement que le philosophe, dont la main hardie s'est posée sur un anneau, n'a plus qu'à dérouler la chaîne vers l'infini pour passer tous les jours de sa vie de la philosophie à la sagesse. Les premiers philosophes parlent encore et enseignent

comme des sages : ils saisissent un principe aussi élevé, aussi évident que possible, de vie et de vérité, et, par la puissance de la logique, ils se portent de la contemplation à la connaissance, et de la possession de la vérité première à la conquête du savoir universel.

Mais si la vérité est nécessairement une que sous peine de n'exister pas, il en est autrement de la philosophie. Les penseurs se multiplient, et la pensée avec eux; le savoir se divise, les principes s'opposent, les enseignements se combattent. Enfin, après deux siècles de tentatives sublimes et vaines, la lutte a divisé jusqu'à la pensée d'un même homme, et, de *sage* devenu *philosophe*, le philosophe n'est plus qu'un *sophiste* (1). Nous allons exposer les raisons et les causes de cette première révolution de la philosophie.

II. Toute science qui existe à l'état de recherche ou qui est ordonnée pour l'enseignement, doit commencer par fixer l'objet, par déterminer le champ de l'exploration. Si cette science est fondée sur la logique, ou si seulement elle en fait usage comme d'un instrument nécessaire, il faut aussi que le principe et la nature de la certitude scientifique soient éclaircis et qu'une méthode soit fondée. C'est dans la solution de ces premières et souveraines difficultés que nous faisons consister le progrès réel et définitif de la philosophie dans l'ère moderne. Mais ces difficultés, qui commençaient à frapper vivement l'esprit des Aristote et des Platon, disciples de Socrate, et les premiers qui essayèrent de relever la science abattue sous la sophistique, ces difficultés furent ignorées de tous les penseurs absolument originaux. Comment prévoir, en effet, la nécessité d'une préparation si rude, si sévère, mais si futile en apparence, et si étrangère à la sagesse? La vérité ne parle-t-elle donc pas assez haut à l'homme, le monde n'est-il pas le spectacle le plus immédiatement vu, le plus évidemment vrai? et pourquoi tant de détours quand il suffit de saisir ce qu'il y a de plus intime en nous-mêmes et ce qu'il y

(1) Le mot *sophiste* se prenait en bonne part dans les temps les plus anciens, et n'était que le synonyme de *sage* (Diogène, *préf. de la Vie des philos.*, 12). Il s'appliquait même aux poètes. Quand la fausse sagesse eut été décriée par la décadence grecque, honteuse d'elle-même, le sens de ce mot devint tout autre, et ne fut plus que celui que nous entendons aujourd'hui dans notre langue.

a de plus visible dans la nature? *Connais toi toi-même,* disait l'oracle de Delphes ; mais qu'il y a loin de ce mot dans l'enfance aux *idées* de Platon, aux *catégories* d'Aristote, au *cogito* de Descartes et aux *jugements synthétiques* de Kant!

Nous avons dû, nous qui étudions l'ancienne philosophie, et surtout qui l'étudions après beaucoup d'autres, nous demander ce que déjà le sceptique Sextus s'était proposé de savoir : quelle est la méthode de chaque penseur? avec quel critérium a-t-il jugé la certitude? Le penseur ancien ne répond pas, mais pour lui répond sa doctrine. Or la réponse à cette simple question nous a révélé deux écoles dans l'antiquité. Toutes deux se proposent de connaître le monde, et à chacune d'elles l'objet de la contemplation scientifique paraît être le monde réel, objectif, soumis aux sens de l'homme. L'une voit ce monde dans l'être universel et phénoménal, qui nécessaire en soi, naît et meurt, se développe et se change dans ses parties ; mais tantôt cette école considère l'être comme un organisme vivant analogue à celui de l'homme, où tout se lie, où tout s'unit, où rien ne se divise et ne se distingue au fond ; tantôt comme un mélange infini d'éléments qui ne peuvent que se grouper ou se disjoindre sans cesser d'être immuables par leur nature. Nous dirions, si nous voulions employer une comparaison mathématique, que le monde des *empiriques unitaires* est une fonction d'une seule variable qui peut cependant prendre une infinité de valeurs ; au lieu que le monde des *empiriques pluralitaires* est une fonction d'une infinité de variables qui ne fait que se transformer par l'intervertissement des termes. De part et d'autre la fonction est toujours la même, et les accidents sont infinis. L'autre école, au contraire, s'attache à contempler l'ordre intelligible des phénomènes : elle détermine ce qui les rend connaissables ou sujets à la science, et répudie tout le reste comme matière, comme infini ; elle ne se réserve que le nombre et l'unité, et avec eux elle construit l'univers. Cette école a de son côté l'avenir ; c'est à elle qu'un jour le platonisme et la philosophie cartésienne se rattacheront, c'est elle enfin que le développement de la science destine à la palingénésie et à servir de guide à toutes les révolutions de la pensée.

III. Nous savons avec quelle naïve obstination les philosophes

anciens déterminaient tout ce qu'il leur était donné de connaître comme objet vis-à-vis d'eux-mêmes, c'est-à-dire comme sujet en soi, hors de leur pensée et indépendant d'elle. L'école rationaliste, constituée dans son ensemble par les pythagoriciens, les éléates et les atomistes, ignora profondément l'*idéalisme subjectif* et jusqu'à sa possibilité hypothétique. Si les éléates en confondant l'*un* avec la *pensée de l'un* ont paru s'approcher de ce point de vue, leur physique absurde, ridicule à leurs propres yeux, est là pour nous apprendre qu'ils ne savaient nullement comment peuvent s'expliquer les illusions de la multiplicité sensible. Les pythagoriciens regardèrent le nombre comme un être objectif, et les atomistes firent courir leurs images à travers le monde, portées sur des atomes, au lieu de les définir comme des êtres idéaux qu'aucune réalisation matérielle ne saurait expliquer. Ainsi le rationalisme antique ignora la méthode, mais il la prépara en cherchant dans l'univers la pensée de l'univers et non plus seulement son apparence. En outre, il fonda la logique. Nous connaissons les déductions puissantes de Parménide, et nous avons éprouvé la force avec laquelle il posait et maintenait un principe. Nous avons reproduit les vives et pressantes argumentations de Zénon. Enfin nous avons appris comment un Archytas, un Philolaüs savaient résolument créer et raconter la nature, ainsi qu'une théorie des nombres. La logique, cette logique instinctive qui est tout le penseur, et qui, dans son application, consiste à percevoir le rapport d'*enveloppement* du général au particulier, ne fut pas seulement faite et rendue inébranlable par ces raisonneurs, qui ne laissèrent à d'autres que le soin de classer et de systématiser; mais la science, mais l'art des définitions et des axiomes se formèrent aussi dans leur école; et c'est par là surtout que la méthode régna avant même d'exister distinctement, et que le vrai savoir y grandit.

IV. Nous considérons comme philosophes empiriques tous ceux qui ont essayé de caractériser le monde, non par un principe de raison, mais par ce qui n'est dans le monde que phénoménal, sensible et variable. Anaxagore, qui croyait au règne de l'intelligence, nous est apparu comme l'un des plus vigoureux et le plus profond peut-être des penseurs de l'empirisme, parce qu'il

faisait servir à la définition de l'être en soi ce que l'être a d'exclusivement sensible, ce qui, par conséquent, ne dépend que de la relation et de la pensée, et ne saurait instituer une essence propre. L'esprit n'était, suivant ce philosophe, que l'ordonnateur clairvoyant dont un monde pareil au sien a besoin plus que tout autre, et cet esprit ne diffère que peu de l'intelligence d'Héraclite. Celle-ci pour être appelée feu, n'en est pas moins ce principe essentiellement mobile et variable auquel appartiennent toute action et toute pensée dans l'univers. Entre ces deux philosophes il n'y a de différence, encore est-elle illusoire au fond, qu'en ce que l'un croit à une unité infiniment et éternellement modifiée, l'autre à une multiplicité réelle, infinie. Entre eux vient se placer Empédocle, qui définit la pluralité par le dualisme, et qui voit dans la vie universelle une lutte incessamment poursuivie et recommencée. Empédocle diffère d'Héraclite et d'Anaxagore, de même que les pythagoriciens s'éloignent par leur dualisme savant, et des éléates, qui glacent et pétrifient l'être réel, et des atomistes qui le dispersent en corpuscules et en images dont ils semblent impuissants à faire connaître l'ordre et le lien.

Cette école ne demeura cependant tout à fait étrangère ni à la logique, sans laquelle aucune philosophie n'existe, ni surtout à certaines sciences rationnelles; mais sa constante préoccupation fut d'étudier l'être vivant tel qu'il paraît se dérouler sous les lois de la nécessité, et d'écrire, en quelque sorte, une histoire éternelle de la changeante nature. Ceux même de ses philosophes qui firent naître l'univers du mécanisme des combinaisons, ne purent dépouiller de tout caractère vital les éléments qui les formaient, et la vie dut échapper, dans leurs systèmes, à la pure mécanique et à toute méthode rationnelle de spéculation physique. Restaient seulement les sciences de l'esprit qui pouvaient s'établir immédiatement dans l'indépendance et sur des bases inébranlables. Du reste il eût appartenu à ces hommes, nommés alors *physiciens* ou *naturalistes*, de se livrer à l'observation précise et détaillée des faits. Mais leur empirisme n'était pas celui de notre siècle, patient et détrompé; leur histoire naturelle était la contemplation du monde divin : la nôtre est autre chose.

V. Ces sciences de l'esprit, fermes, arrêtées et désormais comme libres de la science générale, ce sont les sciences mathématiques. Nous avons dit qu'il était nécessaire et qu'il suffisait qu'un objet fût circonscrit et défini, qu'un critérium de vérité fût reconnu, qu'une méthode d'investigation fut fondée pour qu'il existât de cet objet un savoir fixe et organisé. Ainsi s'explique le rapide établissement des sciences dont nous parlons, car toutes ces conditions sont remplies pour la géométrie naissante. L'objet de la géométrie c'est l'étendue, c'est la figure, dépouillées l'une et l'autre de toute qualité sensible; le critérium en est l'évidence, envisagée dans la claire notion des quantités définies, que l'esprit seul établit et compare à la fois; la méthode, enfin, en est la synthèse : des axiomes sont posés qui firent certaines relations premières entre quelques objets parfaitement conçus, puis la toute-puissante déduction, à l'aide des axiomes, tire la science des définitions. L'arithmétique est plus abstraite; les définitions dont elle part ne se présentent pas comme des images, subtiles et raffinées, sans doute, mais enfin comme des images, et les axiomes qu'elle impose ne portent pas sur des faits de figure et d'imagination; mais parfaite est la clarté des notions qu'elle établit; et les abstractions qu'elle exige, un enfant les sait faire. L'arithmétique existera donc comme la géométrie, seulement elle demeurera dans l'enfance jusqu'aux temps encore éloignés où l'esprit humain sera mûr et plus maître de lui-même.

Voilà déjà de grands résultats obtenus par la science antique; mais si nous voulons passer à la considération des mathématiques appliquées nous ne trouverons plus une certitude aussi complète, aussi généralement reconnue. La musique mathématique est fondée par Pythagore, et l'esprit de l'antiquité poursuit long-temps son cours comme si cette science n'existait pas : il en abandonne les destinées aux mains inexpertes d'une autre école. La mécanique naît et se développe dans la Grande-Grèce, mais elle est ignorée de la mère-patrie, mais elle ne doit pas survivre à l'établissement des Romains en Italie. Enfin, lorsque les compilateurs de la Grèce composent, comme une œuvre de marqueterie, les *Opinions des philosophes*, ils rapportent le dire des *mathémati-*

ciens (1), à côté des suppositions les plus arbitraires des petites écoles. Les mathématiciens ne forment qu'un parti entre tous les autres.

VI. C'est surtont quand il s'agit de l'astronomie que les mathématiciens sont cités. Et en effet l'école de Pythagore avait tout fait pour que cette science demeurât fondée, non quant aux résultats, mais quant à la méthode. L'objet s'en trouvait parfaitement déterminé dès que les astres étaient considérés comme des agrégations matérielles soumises aux lois du mouvement dans l'espace, et transportées régulièrement autour de certains autres. Thalès s'était lui-même élevé jusqu'à cette conception, qui cependant ne put demeurer acquise à toutes les écoles. De nombreux empiriques revinrent à ces idées, à ces hypothèses primitives, et naturelles peut-être, mais qui font rire aujourd'hui les plus ignorants. Ce fut en vain qu'Anaxagore adopta, dans ce qu'il avait de général, le système de Thalès et des pythagoriciens ; ce système ne put jamais s'implanter comme la géométrie d'une manière définitive dans le monde ancien ; et même après les travaux d'Eudoxe et de Ptolémée, après la grande hypothèse d'Aristarque, l'astronomie ne fut pas mieux fixée aux yeux du peuple que les autres branches de la philosophie ; et combien y a-t-il d'hommes qui ne soient pas peuple sur ce point?

Cette remarque s'applique mieux encore à la physique générale qu'à l'astronomie. Les vrais fondateurs de la physique furent les atomistes, c'est-à-dire, Leucippe et Démocrite. En effet, pour que cette science existe et demeure indépendante, il faut que le principe et l'objet en soient strictement définis comme ils le sont pour la géométrie, pour l'astronomie. Or il s'agit ici d'une défini-

(1) On disait *mathématiques* et *mathématiciens*, dans l'antiquité, là où nous disons aujourd'hui *la science* et *les savants*. De part et d'autre les philosophes sont mis à part ; aussi l'ouvrage de Sextus *contre les mathématiciens* se divise en livres *contre les grammairiens*, *contre les rhéteurs*, *contre les géomètres*, *contre les arithméticiens*, *contre les astrologues* et *contre les musiciens*. V. notre livre VII, § I et II. Cependant les géomètres et les astronomes furent plus spécialement désignés sous le nom de mathématiciens. Entre les savants, ils pouvaient prétendre à plus de certitude, à une science plus arrêtée que tous les autres. Le peuple, qui ne voit guère que les apparences ou les résultats, donna ce nom à son tour aux savants qui spéculaient sur le ciel, et par suite, au milieu de l'invasion de toutes les superstitions, aux partisans de l'astrologie judiciaire, aux magiciens et aux sorciers.

tion de la matière, et les atomistes la donnèrent alors que, rejetant de la science l'être qui dépend de la sensibilité et qui varie avec elle, ils ne conservèrent, comme objet constant, que l'atome inerte impassible, mobile, doué de force par le choc; comme principes du devenir, que la lutte et la combinaison calculable des atomes dans le vide infini. Nous ne voulons pas dire que la notion du vide et des atomes soit indispensable à la constitution d'une science exclusivement physique; Descartes a montré qu'avec le plein, l'étendue et la circulation des parties indéfiniment divisibles et par elles-mêmes inertes, on composait un système général d'explication mécanique du monde. Mais il n'en est pas moins vrai que l'idée des atomistes comprend tout ce qui est nécessaire à l'existence d'une physique générale, indépendante, à savoir : la définition de la matière, le principe de l'inertie, la notion du mouvement, celle du choc et celle des tourbillons. Voilà tout ce qu'il y a de commun entre la physique mécanique des anciens et celle des modernes; mais cet accord, cette rencontre suffisent pour que Descartes ne soit pas nommé le premier créateur de cette science. Ajoutons que la grandeur et l'originalité ne sont pas abaissées par des précédents, quand il s'agit surtout des idées nécessaires de la nature humaine.

Par ce qui précède, il est évident que la physique mécanique appartient à une école rationaliste, et cela, quand bien même nous n'aurions pas montré son germe chez les pythagoriciens et chez les éléates (1). Mais plus tard elle passa dans une école empirique, et jamais elle n'atteignit dans l'antiquité un état d'indépendance reconnue, une force régulière de progrès qu'elle ne possède même pas de nos jours.

(1) Nous ne pouvons nous empêcher de taxer d'une véritable ignorance philosophique les historiens qui ont classé Démocrite parmi les anciens physiciens, tandis qu'il est le physicien nouveau par excellence. Ils ont ainsi mis à la suite des Ioniens, qui tous admettaient des qualités essentielles dans les corps, le premier des philosophes qui ait formulé la notion scientifique de la matière impassible et inerte. Ritter ne voit en Démocrite qu'un sophiste, et il donne la torture aux textes. Brandis, le dernier des grands historiens de l'Allemagne, ne fait l'histoire des pythagoriciens et des éléates qu'après celle des atomistes : étrange et absurde renversement de chronologie! L'auteur de la *Monographie française* rend au moins justice à l'esprit scientifique de Démocrite (p. 115 et 116 de la *Dissertat. sur l'atom.*); mais il expose mal les principes de la physique rationnelle.

VII. On voit qu'entre les sciences rationnelles, celles qui ont la quantité pour objet furent organisées dès la première période de la philosophie grecque. Sans doute de grands problèmes demeurèrent sans solution à la base même de ces sciences; et, par exemple, le mode de constitution de la quantité parut aux anciens une impénétrable énigme ; mais, sur cette base, ils n'en élevèrent pas moins un monument solide. Au contraire, les problèmes relatifs aux qualités des êtres amenèrent dès le premier examen tant de difficultés et de contradictions, que la métaphysique ne put parvenir à exister comme science. La raison de cette différence est très-simple : on pourrait appeler l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie, la physique atomistique, des sciences secondes qui, dès que certains *postulats* sont admis, n'ont plus qu'à marcher dans une voie unique et nettement tracée. Niez la vérité du postulât, vous trancherez en quelque sorte la réalité extérieure du savoir; mais vous ne toucherez pas à son existence idéale. Il en est tout autrement de la science des qualités, science éminemment première, dont l'objet est de découvrir ce qu'est une chose envisagée dans sa nature intime, dont le sujet est la vérité unique et sans condition. Que faire s'il se présente un écueil insurmontable? Et cet écueil se présentera certainement. Si la connaissance paraissait dès l'abord impossible, et, lorsque l'homme veut lever sa tête au ciel, si quelque poids insurmontable la courbait, et clouait ses mains et ses yeux pour toujours à la terre qui le nourrit, l'homme se résignerait, ou même il n'aurait jamais espéré. Mais cette connaissance, dont il a l'idéal en son âme, il croit l'obtenir; il la saisit ; il est triomphant; et voilà que, sortant de ses mains, il la voit défaillir. C'est alors que le sage chancelle; et que, de philosophe, ainsi que nous l'avons dit, il se fait sophiste. Double est l'écueil où la philosophie vient échouer. D'abord un philosophe se produit; mais à celui-ci un autre philosophe s'oppose. Existe-t-il donc une science autre qu'individuelle, alors que la science, qui doit nécessairement naître dans un individu, vient périr dans un autre? Ensuite la science n'existe qu'à la condition de l'unité logique et de l'accord de toutes les parties entre elles. Existe-t-il donc une science, même individuelle, dès qu'il

est prouvé que le principe, qui en est la fin, est contradictoire au principe, qui en est l'origine ?

La lutte entre ces sciences individuelles, que l'antiquité appelait des écoles, des sectes, des *hérésies*, se révèle immédiatement dans les conceptions les plus élémentaires et les plus anciennes du monde. Le monde, disait l'une, est cet animal universel qui sort de l'œuf, et ne fait que se développer sans changer de nature. Non, disait l'autre, il est le mélange de tous ces éléments que vous voyez et de tant d'autres qui vous échappent ; car ils sont infinis. Qu'y a-t-il de connaissable et de réel ? venait dire alors une nouvelle école. Quoi, si ce n'est l'ordre, l'harmonie, le nombre, sans lesquels il n'existerait qu'une invisible étendue, dont l'infinie échapperait à toute perception de la pensée. Mais cela même est-ce la vraie science ? objectaient les plus rigides. L'infini peut-il se définir et se penser ? Le non-être peut-il être ? L'unité peut-elle changer et la multiplicité se faire une ? Avouez que l'un existe, et qu'il n'est que l'un dans le monde et dans la pensée.

Telle est la lutte des doctrines ; mais, au cœur de chacune d'elles, la contradiction vient imposer aussi sa nécessité. Le philosophe, qui part de l'unité la plus sévère, admettra aussi la multiplicité infinie, quand ce devrait être sous le nom illusoire de l'illusion ; et le philosophe, qui part de la multiplicité, réalisera nécessairement par la pensée une inexplicable unité. L'infini partout existe comme le fini : la pluralité, comme l'un ; et tel penseur marche devant Diogène, qui regarde le mouvement comme impossible.

VIII. Entre ces conceptions élémentaires, aussi profondes en réalité qu'elles paraissent naïves, par lesquelles se supplée une méthode qui manque et qui est encore impossible, et sur lesquelles roule pendant long-temps le développement scientifique de l'homme, il existe donc une opposition radicale et que rien ne peut lever. Cette opposition de doctrine à doctrine, ainsi marquée dans son principe, se révèle ensuite tout le long du chemin de la spéculation. S'agit-il de la matière, chacun croit la comprendre en tant qu'elle est quelque chose de sensible sous la raison de l'étendue ; mais les ioniens la disent mobile, les éléates immobile et variable

en apparence seulement. Admet-on qu'elle se meuve, Anaxagore dit qu'elle remplit l'univers à l'infini et sans interstices ; Démocrite qu'elle est divisée d'une manière effective, et séparée par des vides en une infinité d'éléments. Ensuite ces éléments premiers des corps, l'un les regarde comme doués de toutes les qualités que nous savons tous, l'autre comme en étant dépourvus absolument. Et les quatre grands éléments, eau, terre, air et feu, sont-ils des essences distinctes? sont-ils des réservoirs d'essences, qualifiées ou non? Encore un sujet de contradiction. S'agit-il, non plus de la matière, mais de l'esprit? La définition n'en est pas unanimement arrêtée. Pour de certains philosophes, l'intelligence est la propriété, l'attribut d'un être manifesté d'ailleurs sous une forme matérielle, air ou feu : mais les pythagoriciens la prennent pour un nombre qui change de lui-même ; et ce nombre est un objet, une chose. Anaxagore considère l'esprit comme un entendement distinct et comme un moteur qui, dans la matière, apparaît et domine, ici plus et la moins ; Démocrite le regarde comme une vivante image émanée d'en haut. Il serait inutile de signaler, entre les écoles, des différences légères, qui ne sont que des conséquences des premières et des plus importantes.

Au milieu de ce combat des philosophies, il arriva, par une circonstance, bizarre en apparence, mais qui tient à des causes profondes, que celle d'entre les anciennes doctrines qui semblait choquer les opinions communes avec le plus de violence, et qui en elle-même répugnait le plus à la foi de l'humanité, fut précisément celle qui s'appuya sur une démonstration arrêtée dans l'esprit, qui posa une définition incontestée, puis se mit à la développer à l'aide d'un invincible raisonnement. On se rappelle la thèse de Parménide et les arguments de Zénon. Tout esprit indépendant devait retirer de ce spectacle un enseignement très-simple. La doctrine éléatique, pouvait-on dire, n'est qu'une divagation; mais cette doctrine a réduit au silence les autres : reste donc qu'il n'existe pas de science métaphysique, que le savoir de l'homme est sans unité, que toute doctrine est annulée dans sa partie positive, et que la partie critique en subsiste seule.

IX. Cette valeur critique, ainsi reconnue par les sophistes à la philosophie du cinquième siècle, n'eut pas pour effet seulement de rendre impossible l'établissement d'une science générale; mais aussi de saper à leurs bases les croyances théologiques, morales et politiques qui avaient été jusque-là le grand principe de vie de la Grèce.

En effet, toutes ces philosophies, si hostiles les unes aux autres, s'accordèrent cependant en un point. Toutes, et c'était même une condition indispensable de leur existence, commencèrent par mettre à la place de l'action passionnée, variable, arbitraire des dieux de l'Olympe sur les hommes, une suprême nécessité que le polythéisme avait aussi reconnue, mais qu'il n'avait pas si bien déterminée. Soit que la nécessité fût providentielle comme celle des pythagoriciens qu'on enseignait dans les mystères, soit qu'elle fût absolument aveugle et fatale, toujours est-il que les dieux perdaient leur dignité, leur action même et jusqu'à leur être propre, quand la nécessité était si bien expliquée par un philosophe que les moindres faits du monde ne dussent passer que pour les anneaux d'une chaîne éternelle et immuable successivement déroulée. Sans doute la divination et les oracles pouvaient être maintenus; les dieux aussi demeuraient, ou comme des idées allégoriques, ou comme des êtres supérieurs produits par la nécessité qui fait tout; et d'une manière ou d'une autre, ils trouvaient ainsi place dans ces anciennes doctrines; mais cet état de dépendance, d'incertitude et de variabilité que la philosophie faisait aux dieux en quelque sorte asservis par elle, devait insensiblement les avilir. La divinité ne semblait plus être qu'une pièce accessoire et quelquefois embarrassante dans le système de l'univers. Enfin, tandis qu'on changeait les vieux habitants de l'Olympe en éléments, en symboles, ou en fantômes, on tendait par le fait à leur retirer la forme et l'essence que la vénération des peuples leur avait attribuées. A Phébus on ôtait le soleil; à Jupiter, le tonnerre et la pluie; et tandis qu'un à un, la physique détrônait ainsi les dieux grands et petits, la nécessité s'élevait comme le dieu suprême et unique d'où tout descend, où tout retourne, dont tout ce qui est n'est qu'un produit et une forme, en un mot, comme celui qui est en soi et par soi. L'être conçu comme

nécessaire, soit monde, soit au-dessus du monde, était déjà le dieu que les nations devaient adorer.

X. La morale des anciens et leur politique, en tant qu'elles se rapportaient à la religion, devaient être, ainsi qu'elle, essentiellement locales. Tout nous démontre que la morale privée même se trouvait liée au culte de telle ou telle divinité, ou dépendait de l'intérêt des mœurs civiques et des prescriptions du législateur qui avait eu cet intérêt en vue. En un mot, la constitution de la famille et celle de la patrie, résultats plus ou moins fixes ou variables des anciennes coutumes locales, entraînaient à leur suite une certaine pratique morale et politique dont la religion avait représenté l'idéal dans l'une des chapelles du panthéon commun de la Grèce. On voit que le philosophe devait apporter dans la société antique un élément de dissolution par cela seul qu'il tendait à faire dépendre de la raison individuelle la détermination d'un idéal très-différent peut-être de celui qu'il trouvait établi ; il était naturel aussi qu'un sage voulût faire considérer sa vie propre comme l'exemplaire de la vie humaine, et sa pensée du bien comme le type de la perfection morale. Mais nous savons que la sagesse vivait seule, et que la morale savante, soit qu'elle tendît à la dérision, au mépris, au désespoir, ou à l'indifférence vis-à-vis des choses humaines, n'en avait pas moins pour résultat constant d'élever un mur infranchissable entre l'être moral et les autres qui n'étaient ni ses frères ni ses semblables (1). Quant à la politique, une forte aristocratie bien enceinte avec une école compacte de philosophes enfermés dans la forteresse, ou encore une monarchie absolue, avec un philosophe seul, divinité sur la terre, tel pouvait être l'idéal de la sagesse (2). Ainsi, et même en sup-

(1) Platon, *le Sophiste*, t. XI, p. 162, trad. Cousin. « Il se pourrait bien que tu eusses en ce moment pour compagnon quelqu'un de ces êtres supérieurs qui serait venu examiner par lui-même et réfuter nos misérables raisonnements, une sorte de demi-dieu de la réfutation,... Ces personnages (je ne parle pas des faux philosophes, mais des vrais) voyagent de ville en ville, en laissant tomber d'en haut leurs regards sur la vie qu'on mène en ces régions inférieures.... Il y a des gens qui les prennent tout simplement pour des fous achevés. »

(2) Le premier de ces systèmes politiques nous serait représenté par celui des pythagoriciens si nous le connaissions bien ; mais le second est admirablement exposé dans la *République* de Platon. Les cyniques furent les premiers qui réformèrent la politique des anciens ; ils ennoblirent le travail et tendirent à l'abo-

posant la sagesse réellement une, celle de Xénophane ou d'Empédocle, par exemple, au lieu d'une vaine philosophie livrée à la contradiction, il est encore évident que la sagesse antique devait demeurer par sa nature étrangère aux esclaves, étrangère aux artisans, et au grand nombre des citoyens et des guerriers. Le monde entier restait profane, le philosophe se faisait prêtre, et le prêtre s'allait perdre dans la nue avec les dieux. Ainsi, eussent été impossibles et la démocratie d'Athènes, à qui nous devons les états modernes, et le progrès moral et politique d'un nombre de plus en plus grand des membres solidaires de l'humanité. Mais l'unité par laquelle elle eût été menée, sans doute, à la domination, cette philosophie ne la pouvait atteindre. Il n'appartenait de la réaliser imparfaitement qu'à la religion dont l'essence n'est pas dans la raison, en elle-même croulante et divisée, mais dans la foi qui réunit et qui fonde. Lorsqu'à l'issue de la lutte des idées, on eut reconnu l'impossibilité d'organiser le savoir, la critique resta seule, active et puissante; et les philosophes faits sophistes et ne sachant enseigner aux hommes ni une morale, ni une politique, entreprirent d'en enseigner cent. Ils prouvèrent hardiment le pour et le contre; ils élevèrent des savants sans foi, des moralistes de circonstance, des hommes d'état du moment; ils furent les derniers des penseurs et les premiers des rhéteurs; et, démolissant toute pierre qu'ils touchaient, alors même qu'ils voulaient fonder, ils accomplirent l'œuvre providentielle de la destruction.

§ II.

ENVAHISSEMENT DES SOPHISTES. — FIN DE LA PÉRIODE.

1. Le règne des sophistes marqua la fin nécessaire du premier âge de la philosophie grecque. Leur utilité dans la société, dans la science fut grande; elle est aujourd'hui incontestable. Les sophiste furent ignorants et menteurs par la force des choses, mais nullement par leur volonté; ils donnèrent au savoir une

lition de l'esclavage. Ainsi seulement pouvait devenir possible une philosophie politique, à caractère démocratique.

forme qu'il ne pouvait enfin que revêtir, et grâce à eux le scepticisme s'établit pour la première fois à côté de la philosophie, dont il ne devait plus se séparer.

Dès qu'il n'est pas dans la science un résultat certain, pas un principe sûr, on n'enseigne plus, on discute : de là l'*éristique*.

Dès qu'on ne se repose plus pour convaincre sur l'ascendant de la vérité pure, mais qu'on recherche une apparence artificielle de faits et de langage, on commence à perdre l'éloquence ; mais on étudie plus que jamais la parole : de là la *rhétorique*.

Dès qu'une thèse ne paraît pas en elle-même plus vraie que la thèse contraire, mais que cependant il est utile de prouver une thèse donnée dans un cas donné, au lieu de s'abstenir, on doit savoir malgré Minerve : de là la *sophistique* elle-même.

Mais comme un fond de chaleur morale et de bonne foi demeure dans les esprits, comme on ne se peut empêcher de croire savoir quelque chose, de déduire de ce qu'on dit tous les jours quelques conséquences, et de propager la connaissance d'une sorte de vérité au moins négative, on dit qu'il n'existe en réalité ni morale, ni justice politique, et que la force et l'intérêt sont la loi de la nature; on dit qu'il n'y a ni providence, ni dieux, ou qu'on ignore s'il y en a, et que les choses sont d'elles-mêmes ce qu'elles sont. Ainsi l'égoïsme et l'athéisme achèvent l'enseignement des sophistes. Tels sont les résultats généraux que notre analyse va mettre en évidence.

L'état d'abaissement moral de la philosophie, suite nécessaire de la dispute systématique et du défaut de conviction dans les âmes, donna naissance à un abus qui parut d'abord indigne aux anciens. Ils le regardèrent comme le caractère dominant de la sophistique par opposition à celui de la vraie science. En effet, tandis que la vérité doit se répandre autour de celui qui la possède par amour et suivant l'inspiration, alors au contraire, et pour la première fois, on vit se vendre la pensée. On put définir le sophiste un *trafiquant de sagesse apparente* (1), un *marchand de denrées de l'âme* et *de paroles sur la vertu* (2), un *chasseur à*

(1) Aristote, *Réfutat. des argum. sophist.*, I.
(2) Platon, *Protagore*, p. 19 ; et *Sophiste*, p. 187.

l'homme et au salaire, dont l'art est de prendre la jeunesse riche à l'appât trompeur du savoir (1). Les sophistes parcoururent la Grèce, excitant partout la curiosité et l'engouement, s'attachant par le prestige d'un esprit souple et rompu à la contradiction une foule de disciples qu'ils promettaient de rendre aussi habiles qu'ils l'étaient eux-mêmes (2). Quelques-uns, chargés d'ambassades politiques auxquelles ils devaient de pouvoir parler en public, n'en échangeaient pas moins en particulier la vertu contre l'argent. Ils gagnaient ainsi de grosses sommes (3), jusqu'à devenir plus riches que Phidias et que tous les sculpteurs d'Athènes (4). Mais tout n'était pas grandeur et succès pour ces habiles gens. Il y avait bien quelque honte aux yeux d'un grand nombre de citoyens à suivre les leçons d'un sophiste (5); d'autres avaient contre tout précepteur de vertu à gages une prévention furieuse. Un tel homme était pour eux l'ennemi de la tradition politique et de l'ancien ordre social (6). De là vient que le philosophe sérieux et régénéré fut confondu par les patriotes d'Athènes avec le sophiste corrupteur des états : cet Anytus, qui se porta l'accusateur de Socrate, était l'ardent ennemi de la sophistique (7). Euripide, l'ami et le disciple des philosophes, le *philosophe de la scène* (8), était tellement suspect aux Athéniens, que ceux-ci s'offensaient des maximes athées qu'il prêtait à ses personnages méchants (9), qu'ils se contentaient à peine de la fin tragique du scélérat dans ses drames (10), et qu'ils lui intentèrent une accusation pour avoir prêté à son Hippolyte cette maxime scabreuse : *Mes lèvres ont juré, mais non mon esprit* (11). On sait enfin qu'Aristophane, esprit satirique, chagrin, dont les plaisanteries à la

(1) Platon, *Sophiste*, p. 182.
(2) Id., *Protagore* et *Euthydème* au commencement.
(3) Id., *Hippias*, p. 98 et 100.
(4) Id., *Ménon*, p. 205.
(5) Id., *Protagore*, p. 16.
(6) Id., *Ménon*, p. 207.
(7) Id., ibid., p. 205, 207, 214.
(8) Vitruve, *Archit.*, VIII, præf.
(9) Plutarque, *de l'Amour*, XII. Il s'agit du commencement de la *Mélanippe*, tragédie perdue : «Zeus, quelque soit ce Zeus, car je ne le connais que de nom.»
(10) Sénèque, *Epist.*, 115; et Plutarque, *de la Lecture des poètes*.
(11) Euripide, *Hippolyte*, v. 612; et Aristote, *Rhét.*, III, 15.

fois cruelles et bouffonnes s'inspiraient du regret du passé, traita Socrate d'athée, de misérable sophiste et de voleur (1); qu'il livra publiquement Euripide, ce bavard immoral, à l'indignation du vieil et héroïque Eschyle ressuscité sur la scène (2), et qu'il le représenta comme un impie dont l'irréligion devait avoir pour effet de ruiner bientôt le commerce des objets sacrés (3). Cependant Socrate était, bien plus qu'Aristophane, l'homme de la sagesse et de la patrie; et c'était Euripide, ennemi seulement des *dieux criminels* (4), qui s'écriait avec le chœur : « Qui que » tu sois, Zeus, si difficile à connaître, nécessité de la nature, » esprit des mortels, nous t'implorons (5). »

II. L'une des origines de la sophistique a été aperçue par les anciens dans les controverses du barreau, dans la libre discussion des affaires privées. Après la chute de la tyrannie dans la Sicile, nous dit Cicéron, les affaires se plaidèrent long-temps devant des juges; et au milieu de ces populations, ingénieuses de leur nature et portées à la controverse, Corax et Tisias écrivirent les premiers des préceptes pour l'art du barreau. Ensuite Protagore rédigea ces dissertations sur les points de droit les plus remarquables, qu'on appelle des *lieux communs*, et Gorgias imita Protagore : il composa pour chacun des cas qui se pouvaient présenter une accusation et une apologie (6). Aristote aperçoit en effet le plus grand rapport entre le métier de Gorgias et celui des avocats à gages, qui préparaient des discours et des questions pour les rencontres les plus ordinaires de l'éristique (7). Cette origine de sophistique n'a rien que d'honorable pour les sophistes et pour l'esprit humain, car le déploiement plein et régulier de la contradiction devant les tribunaux est le premier signe de la liberté de la défense. C'est alors aussi que la loi cesse d'être absolue et barbare, et que le juge commence à avoir des entrailles pour l'accusé. Cependant les usages du barreau n'expliqueraient pas

(1) Aristophane, *Nuées*.
(2) Id., *Grenouilles*.
(3) Id., *Thesmophories*.
(4) Clément d'Alex., *Adm.*, p. 50.
(5) Euripide, *Troad.*, v, 884.
(6) Cicéron, *Brutus*, 12, d'après Aristote.
(7) Aristote, *Réfut. des arg. sophist.*, 34.

l'entrée de la contradiction dans la philosophie, si déjà elle n'y eût régné sous une autre forme et s'il n'était pas nécessaire qu'elle y régnât. Aussi Protagore et Gorgias n'étaient-ils pas des avocats : c'étaient surtout des philosophes, qui connaissaient, développaient, appliquaient avec une forte logique et une vive intelligence les conclusions tirées de la pensée des âges précédents. C'est en vertu de ces conclusions, rigoureuses, on le verra, que, de *pur philosophe*, Protagore devint un si *aigre sophiste* (1), et qu'il s'engagea à prendre le parti le plus faible pour en faire le plus fort (2). C'est l'incontestable apparition du pour et du contre au sein de la vérité qui changea les penseurs en ouvriers de ruse et de violence, et qui permit qu'on les pût comparer à Nestor, à Ulysse, à Palamède (3).

Il est si vrai que les plus célèbres des sophistes n'eurent qu'à suivre une route ouverte par les philosophes, que la pensée qui leur servit de guide est double et se rapporte en toute évidence aux deux grandes écoles de l'antiquité. Protagore, disciple des Ioniens, fit faire à leur méthode un grand progrès, embrassa l'opinion d'une sorte de sensualisme idéaliste, et par là, comme cela doit être, tomba dans l'inscience (4) la plus absolue. Gorgias, disciple des éléates, montra dans un ouvrage de sa jeunesse que l'être des éléates n'était qu'un pur non-être : il en vint au nihilisme, et par suite à l'inscience, comme Protagore, et ce fut alors qu'il prétendit ne vouloir plus étudier que les mots. Les autres sophistes ne furent pas d'aussi sérieux penseurs. On doit distinguer dans ce mouvement de l'esprit les hommes qui poursuivirent une doctrine, bien qu'elle revînt à négation de la science, de ceux qui ne virent qu'un art ou qu'un métier dans l'étude des subtilités de la parole.

III. Protagore d'Abdère (5) était porte-faix quand Démocrite, ravi de son adresse et de sa subtilité, le prit avec lui et devint

(1) A.-Gelle, *Noctes atticæ*, v, 3.
(2) Id., ibid.; et Aristote, *Rhétorique*, II, 34.
(3) Platon, *Phèdre*, p. 45. Platon distingue, il est vrai, entre les rusés sophistes et le profond *Palamède d'Élée*; mais, au fond, c'est toujours la lutte.
(4) Nous employons ce mot pour éviter celui de *scepticisme*, qu'il faut réserver à une école profondément distincte de la sophistique.
(5) Platon, *Protagore*, p. II.

son maître (1). Ce que nous savons d'un livre de Protagore intitulé : *De l'être*, et cité par les anciens, nous prouve en effet qu'il commença, comme Démocrite, par réfuter les partisans de l'unité (2). Mais le maître ne put apparemment soumettre le disciple à son explication rationnelle de la pluralité par les atomes, et, dès que Protagore se vit une fois placé sur le terrain de la sensibilité, persuadé d'ailleurs du flux perpétuel des disciples d'Héraclite, il dut lui suffire de combiner leur système avec celui des images de Démocrite pour arriver à la *relativité universelle* et à l'*homme mesure de tout*. Ces deux mots résument sa doctrine, et l'on conçoit qu'afin de se la formuler à lui-même, il n'avait qu'à résister aux preuves que Démocrite pouvait donner de l'existence des atomes, pour s'en tenir à la certitude intrinsèque de l'apparence et en tant que pure apparence. De cet important point de vue, les images de Démocrite, entre les mains de son élève, auraient suscité, pour la première fois, l'idéalisme absolu dans l'antiquité. Ce n'est à la vérité que sous la forme de la sensibilité et comme prémisses d'une négation radicale de la science.

L'homme est la mesure de tout, disait Protagore, mesure de l'être, de ce qui est ; du non-être, de ce qui n'est pas (3). Aucun objet sensible n'est quelque chose indépendamment de l'être sentant (4) ; nul d'entre nous ne se trompe ; tout ce que nous pensons, tout ce qui nous apparaît est la vérité (5) ; et cela est si vrai qu'aucune opinion ne peut être réfutée : chacun des interlocuteurs dit une chose, et comment pourraient-ils se contredire quand ils parlent de choses différentes dont chacune est vraie pour chacun (6) ? Ainsi toutes les opinions, toutes les imaginations sont vraies et il n'y a de vérité que par relation à quelque chose (7). Mais de cette relation même, il est clair, et c'est là ce que tous les anciens n'ont

(1) A.-Gelle, loc. cit. ; et Épicure, *Epist.*, dans Athénée, *Banquet des sophistes*, VIII, p. 354.
(2) Porphyre, dans Eusèbe, *Prépar. évang.*, X, 3, p. 468.
(3) Platon, *Théétète*, p. 63 ; Sextus, *Hypotyp.*, I, 216 ; et Diogène, *Vie de Protagore*, IX, 51.
(4) Aristote, *Métaph.*, IX, 3.
(5) Id., ibid., IV, 5.
(6) Platon, *Euthydème*, p. 390 ; Cf. Diogène, loc. cit.
(7) Sextus, *Adv. logic.*, I, 60.

pas assez compris, il est clair que le système de Protagore ne pose qu'un terme, à savoir l'homme représenté par une sensation variable et par une pensée qui n'est pas distinguée de la sensation. L'existence du terme opposé de la relation n'est pas certaine, puisque rien n'apparaît constant ni hors de nous, ni en nous où tout varie. Il n'y a que des sensations, ou, comme aurait dit Démocrite, que des images. Nous croyons donc qu'on a attribué à tort à Protagore le dogme d'une matière fluente propre à contenir et à dérouler les objets de nos sens, objets et matière qui eussent eu une existence distincte des sensations elles-mêmes (1), et que par conséquent il aurait fallu définir par quelque nature constante et existant en soi. Mais c'est là précisément ce que Protagore voulait éviter, et ce dont on ne trouve aucune trace dans les expositions formelles de sa doctrine. Ce qui fluait c'était, suivant lui, la connaissance bien plutôt que la matière, et ce dernier mot lui devenait inutile dès qu'il n'admettait, de réel et de vrai, que l'apparence sensible et actuelle. Aussi voyons-nous que Platon n'emploie ni le mot *sujet* ni le mot *matière* en exposant cette doctrine et en la réfutant. Il nous dit au contraire que rien n'est, et que tout se fait; que rien n'est un, ni tel, ni affecté d'une certaine qualité; mais que, du mouvement et du mélange de tout, se fait, par relation, ce que nous appelons improprement l'être (2). Or qui ne voit que dire qu'il existe quelque sujet extérieur, y en eût-il une infinité toujours mêlés entre eux, ce serait précisément admettre la possibilité d'une connaissance arrêtée par une certaine voie? Et en effet, lorsqu'un peu plus loin Platon cherche à pénétrer le sens intime de Protagore, il n'a garde de nous rappeler le feu d'Héraclite ou les homœoméries d'Anaxagore; mais il nous dit que le mot *être* est à retrancher de la langue; que bien que tout soit relatif et double, c'est-à-dire actif et passif, il n'y a réellement ni agent ni patient; que tout est mouvement et qu'il n'y a que mouvement; que les mouvements sont infinis et de deux sortes, mouvements d'action, mouvements de passion; que

(1) Sextus, *Hypot.*, I, 217 et 218. Du reste, Sextus n'émet ce jugement que pour mieux distinguer Protagore d'avec les sceptiques; sa source est peut-être dans le *Théétète* de Platon, mal interprété.

(2) Platon, *Théétète*, p. 65.

de leur concours, enfin, naissent ces deux choses qui coïncident, le sensible et la sensation (1).

IV. On comprend l'importance que devaient attacher les partisans de Protagore à l'impossibilité de discerner d'une manière certaine les songes de la veille, et d'expliquer les variations que la folie, la maladie ou même la seule diversité du sujet qui sent, et de ses circonstances peuvent amener dans la sensation. Cet argument, depuis devenu si célèbre, fut alors employé pour la première fois et nous le trouvons développé dans Platon (2). La conclusion qu'on en tirait, c'est que la sensation de chacun est vraie telle qu'elle est à l'instant et par rapport à chacun ; aucune conséquence ne devait évidemment paraître assez absurde pour faire rejeter un système aussi résolu. La plus extrême qui pût en être déduite, c'est que *tout peut se dire de tout*, et que *rien n'est ceci plutôt que cela* (3). Mais cette conséquence même ne représente rien de plus que l'impossibilité de la connaissance, c'est-à-dire la fin véritable de la sophistique. Le sophiste d'origine ionienne ne distinguait pas la science de la sensation ; ou du moins en présence de la multiplicité mobile et insaisissable des objets apparents, les idées de l'esprit lui semblaient ne répondre à aucun objet réel : dès lors, il était nécessairement amené à confondre la substance avec l'accident, ce qui fit dire à Platon que l'*objet de la sophistique* était le *non-être*, et à Aristote, que c'était l'*accidentel* (4). En effet, une infinité de sophismes devenaient ainsi possibles. On demandait par exemple si *Coriscus musicien*, était bien identique à *Coriscus*, ou s'il en différait (5). On considérait tout changement comme une mort, et c'est mourir, disait-on, que devenir sage (6).

Nous venons de laisser dans le doute la question de savoir si

(1) Platon, *Théétète*, 78 et 76. Le mot ξυνεκπίπτουσα, que nous traduisons avec M. Cousin par *coïncidant*, rappelle la *chute* (εκπίπτω) des images de Démocrite, qui étaient aussi, comme nous savons, identiques à la fois au sensible et au sentant. — Dans les autres détails, moins clairs quelquefois, du passage de Platon, il faut se rappeler de supprimer comme il le veut lui-même l'idée de tout sujet en soi.

(2) Id, ibid., p. 81-90.

(3) Aristote, *Métaphysique*, IV, 4.

(4) Id., ibid., VI, 2.

(5) Id., loc., cit.

(6) Platon, *Euthydème*, p. 384.

Protagore lui-même s'était refusé nettement à distinguer la sensation de la connaissance rationnelle : Platon ne donne cette opinion que comme une conséquence à tirer de sa doctrine (1). Mais non-seulement Protagore avait attaqué les partisans de l'unité dans un ouvrage que nous avons cité, et établi dans un autre livre, intitulé *la Vérité*, son principe de l'*homme-mesure* (2); il avait encore écrit contre les mathématiciens, contre les astronomes : Le cercle, disait-il, ne rencontre pas la tangente en un seul point, mais en plusieurs; les étoiles ne sont pas des points, et les calculs astronomiques ne représentent point la réalité (3). Il est donc bien certain que Protagore niait toute science; mais on pourrait alors se demander comment il lui était possible d'expliquer le fait même de l'existence de ces spéculations rationnelles sur le point et sur les figures immatérielles. De tout temps, une seule réponse a été faite à cette objection par les partisans exclusifs de la sensibilité; et cette réponse, c'est le nominalisme. Nous n'avons à la vérité aucune raison de fait pour attribuer le nominalisme à Protagore; mais nous trouvons dans Platon une belle exposition de ce système, dont l'auteur n'est pas désigné, et qui apporte un complément naturel à la pensée du sophiste. « Les éléments des choses, y est-il dit, sont en eux-mêmes par- » faitement inconnus et inconnaissables; et il est impossible d'en » rien dire de plus; car ce serait les caractériser arbitrairement. » Ils n'ont ni l'être, ni le non-être; ce sont de purs noms. Mais, » de même que les composés se forment de ces premiers éléments, » de même aussi la *raison* des composés se forme de la combi- » son de leurs noms; car *la raison n'est qu'un assemblage de* » *noms*. Ainsi les éléments sont étrangers à la connaissance et à » la raison; ils ne sont que sensibles; mais les composés peuvent » être sus-énoncés et opinés avec vérité (4). » Si on retranche de cette théorie l'existence réelle de la composition, qui ne peut évidemment pas être admise sans la réalité des éléments que nie

(1) Platon, *Théétète*, p. 90.
(2) Id., ibid., p. 92.
(3) Aristote, *Métaph*, III, 2.
(4) Platon, *Théétète*, p. 211 et 212. Nous rendons par *raison* le mot λογος, qui veut dire ici tout à la fois parole, explication et compte-rendu.

cette même théorie, on aura une explication de la raison qui peut convenir à un élève de Protagore, et on admirera ce système rigoureux et complet de fantasmatisme auquel les plus hardis des sensualistes et des nominalistes modernes n'ont rien eu d'essentiel à ajouter.

V. Pendant que Protagore arrivait ainsi aux plus extrêmes conséquences du système des sensations, le rhéteur Gorgias, appuyé sur une école bien différente, sur l'école d'Élée (1), établissait un système de nihilisme. Rien n'est, disait-il; mais si quelque chose est, elle ne peut être connue; et si quelque chose est et peut être connue, on ne peut la manifester à autrui (2). Son livre avait pour titre : *du Non-être ou de la Nature;* et voici comment ces trois thèses s'y trouvaient développées :

1° L'être n'est ni ce qui n'est pas, ni ce qui est et ce qui n'est pas à la fois; car il s'ensuivrait contradiction. L'être est donc ce qui est. Mais alors l'être est éternel ou engendré ou les deux à la fois. Et d'abord l'être n'est pas éternel, car, éternel, sans commencement, sans origine, il serait infini (3); il ne pourrait donc être ni en autrui, car rien n'est plus grand que lui, ni en lui-même, car il serait à la fois corps et lieu; il ne serait donc nulle part; il ne serait donc pas. Ensuite l'être n'est pas engendré; car il devrait dans ce cas la naissance ou à l'être ou au non-être; mais à l'être c'est impossible, car alors il ne naîtrait pas, il serait; et au non-être cela ne se peut davantage, car le non-être ne peut engendrer, n'étant pas. Enfin l'être n'est pas à la fois engendré et éternel; car ces deux choses se détruisent : ainsi l'être n'est pas. D'ailleurs, si l'être était, il serait un ou plusieurs; mais il n'est pas un; soit, car qu'on le regarde comme quantité discrète ou continue, ou grandeur ou corps, et il faut bien qu'il soit quelque chose de cela, il paraîtra divisible ou composé; et il n'est pas plusieurs, parce que la pluralité n'existerait pas sans l'unité, qui en est la base. En résumé, si le non-être n'est pas, si l'être n'est

(1) Aristote, *de Xenoph.*, *Zen. et Gorg.*, V et VI.
(2) Id., ibid., V; et Sextus, *Adv. log.*, I, 65.
(3) Cette conclusion est de Mélisse. V. liv. III, § II, n° 8. Elle résulte de la conception de l'être sous la raison de l'étendue.

pas, si les deux ensemble ne peuvent être, rien autre ne pouvant être pensé, il faut que rien n'existe (1).

2° Si quelque chose existe, elle est incompréhensible. En effet, si ce qui est pensé n'est pas l'être, disait Gorgias, l'être ne se pense donc pas ; car comment alors pourrait-il arriver que la pensée étant blanche, ce fût le blanc qui fût pensé ? et si la pensée n'est pas, comment ce qui est pourrait-il être pensé ? Or il est clair que ce qui est pensé n'est pas l'être même, car si cela était tout ce que nous pensons existerait, l'homme aurait des ailes et les chars rouleraient sur la mer : les contraires conviennent aux contraires. Si donc ce qui est pensé existe, ce qui n'existe pas ne doit pas être pensé ; car le contraire de l'être est le non-être, et, si l'être est pensé, le non-être doit être non pensé. Et comme nous déduisons de la vue et de l'ouïe, sans appel et pour nous-mêmes, que le visible et l'ouïble existent ; de même aussi nous devrions déduire de notre jugement propre que les chars courent sur la mer aussitôt que nous le pensons. Cette conséquence est absurde, et par conséquent l'être est incompréhensible (2).

3° L'être, en supposant qu'il soit compris, est indicible. En effet, si l'on suppose que l'objet de la connaissance est sensible, il arrive nécessairement que nous comprenons par les sens, et que nous exprimons par des mots. Mais ce n'est pas la parole qui est l'être et l'objet, et ce qui est dehors n'a pas plus de rapport avec le discours que le visible n'en a avec l'ouïble ; et cependant comment communiquer sans la parole ? Mais, dit-on (3), nous composons le discours suivant l'occurrence des objets extérieurs. Dans cette supposition, il faut dire que le discours n'exprime pas l'objet, mais que l'objet engendre le discours ;

(1) Sextus, ibid., I, 67-76 ; et Aristote, ibid., V. — Disons ici qu'il nous est impossible de comprendre les réfutations en deux mots que les historiens de la philosophie se contentent d'opposer à ces beaux sophismes. L'Allemagne érudite elle-même a grand besoin, sous ce rapport, de se remettre à l'étude de ses maîtres en philosophie. Au lieu de juger un argument qui, par sa nature, embrasse l'équivoque, comme on juge une pièce littéraire qui doit l'éviter toujours, peut-être alors on commencerait à apercevoir ce qu'il y a de profond et d'inhérent à l'esprit humain dans les jeux de pensée qu'on prend pour des jeux de langage.

(2) Sextus, ibid., I, 77-82.

(3) Nous lisons φασιν au lieu de φησίν.

or, bien qu'il soit objectif aussi, le discours diffère des autres choses sensibles; et il n'est pas plus capable d'en indiquer la nature que ceux-ci ne peuvent entre eux marquer et exprimer la leur (1).

VI. Gorgias était disciple d'Empédocle (2); mais on peut juger par la nature de ses arguments et de ses idées qu'il avait absolument négligé les éléments et l'attraction imaginés par son maître. C'est ainsi que Protagore avait renoncé au vide et aux atomes du sien. Il est remarquable que les deux grands sophistes de la Grèce, tout en embrassant, le premier les excès de la doctrine ionienne, le second ceux du rationalisme d'Élée, aient cependant participé des deux écoles à la fois, c'est-à-dire, puisé la contradiction aux premières sources. Aussi avons-nous vu Protagore admettre avec Démocrite que les sens nous révèlent de pures apparences, c'est-à-dire toute la partie critique des doctrines rationalistes, et avec les ioniens que rien n'est connu que par les sens, et qu'il n'y a de stabilité pour aucune substance. Gorgias procède, comme Protagore, avec une méthode double; il emploie les arguments éléatiques pour réfuter la thèse des ioniens sur l'être et les arguments des ioniens pour réfuter la thèse d'Élée. Mais c'est toujours sur l'être, sur l'être idéal ou de conception que raisonne Gorgias; tandis que Protagore n'a jamais en vue que l'être sensible. Tous deux conservent ainsi le caractère dominant de l'école qu'ils ont préférée; et cependant ils aboutissent à des conclusions dont les dernières extrémités se rencontrent: suivant l'un, tout ce qui est senti doit être; rien n'existe absolument suivant l'autre; mais celui-là prouve son dire en établissant que rien n'est permanent devant la sensation, et celui-ci prouve le sien, en démontrant que rien n'est fixe et déterminé selon la pure pensée. Les conséquences pourraient se ressembler; et le sage qui se contente des illusions et le sage qui les repousse peuvent tous deux s'accorder dans la négation d'un savoir constant, uni-

(1) Sextus, ibid., I, 82, 87. Nous avons mieux aimé suivre de près le texte de Sextus que celui d'Aristote, parce que ce dernier est moins net et très-corrompu, bien que d'ailleurs il semble exprimer plus littéralement la pensée de Gorgias.

(2) Quintilien, *Inst. orat.*, III, 1, 8; et Diogène, *Vie d'Empédocle*, VIII, 58.

forme et régulier, ou, pour tout dire en un mot, d'un seul et unique savoir.

Gorgias ne donna à la spéculation que les années de sa jeunesse (1) ; puis il se montra conséquent à la doctrine nihiliste en n'enseignant jamais que les lieux communs, ou, comme il le disait, que *le premier des arts, celui qui soumet tout à la persuasion* (2). Il raillait la prétention des autres sophistes à vouloir enseigner la vertu, et non pas seulement la parole (3). Nous verrons cependant que l'enseignement de Gorgias ne laissait pas d'avoir les mêmes conséquences morales que celui des autres sophistes, et cela précisément parce que le prétendu sage mettait partout le fait et le succès au-dessus du droit, du devoir et de la vérité, et qu'il fallait bien d'ailleurs traiter les questions courantes de politique ou de morale. Quoi qu'il en soit, Protagore n'était pas si scrupuleux ; car il enseignait directement la *science politique.* D'autres sophistes, Hippias par exemple, donnaient des leçons de tous les arts : géométrie, musique, astronomie (4). L'ardeur de connaître, l'amour du beau dominaient alors dans la Grèce, au moment où la science s'écroulait sur elle-même, au moment où l'idéal de la beauté commençant à changer, la décadence des arts allait se manifester. L'enseignement multiple universel des sophistes convenait donc aux besoins des générations nouvelles ; mais il les portait malheureusement à oublier, à mépriser en tout point comme barbare la simplicité noble des générations qui les avaient précédées. D'ailleurs, au milieu des ambitions toujours si éveillées et nombreuses dans un état démocratique et parmi les discussions interminables d'une politique désormais sans principe, la jeunesse noble, riche, oisive, demandait à ses maîtres qu'ils lui apprissent à briller et à gouverner. La science devait donc à peu près s'abaisser entre les mains des sophistes ; et à mesure qu'elle devenait plus populaire, il fallait aussi qu'elle devînt plus superficielle. Visait-elle encore aux profondes recherches et à connaître la vérité? Alors elle n'était plus libre

(1) Olympiodore, *Comment. du Gorgias de Platon*, VI.
(2) Platon, *Philèbe*, p. 441.
(3) Id., *Ménon*, p. 215.
(4) Id., *Protagore*, p. 30.

comme la sagesse d'autrefois; mais surveillée, gênée, persécutée. C'est ainsi que l'on voit Protagore, après un long succès, fuyant Athènes et la ciguë, et périssant peut-être en naufrage pour avoir osé douter de l'existence des dieux (1) : tandis que l'athée Gorgias, borné à la rhétorique, s'éleva de ses deniers, à lui-même, une statue d'or solide (2) dans le temple de Delphes, et, poursuivant jusqu'à l'âge de cent neuf ans, après la mort de Socrate, son insolent bonheur (3), s'endormit dans la mort comme un sage (4).

VII. « Pour ce qui est des dieux, disait Protagore au commencement de ce livre qui le fit bannir, sont-ils ou ne sont-ils pas? Je ne puis le savoir; il y a de nombreux empêchements : la chose en elle-même est obscure et la vie de l'homme est courte (5). » Cet intéressant passage nous fait penser que Protagore, à la fin de sa vie, en était venu du sensualisme idéaliste à un état de doute qui en est la conséquence naturelle, et qu'il ne réduisait plus si fermement le monde aux phénomènes sensibles et la connaissance à des relations indéfinies; il se serait ainsi rapproché de l'opinion de Métrodore de Chio, disciple comme lui de Démocrite, et qui exprimait une incertitude universelle sous cette forme sophistique : « Je nie que nous sachions si nous savons quelque chose ou si nous ne savons rien, et je nie même que nous sachions ou que nous ne sachions pas que nous savons, et s'il est quelque chose ou s'il n'est rien (6). » Telle était aussi, avons-nous vu, la première opinion de Gorgias; mais tandis que ce dernier abandonna la science qu'il croyait impossible, afin d'enseigner à parler sans savoir, Protagore demeura toujours philosophe et chercheur, et Métrodore ce qui est plus remarquable encore, conserva, comme ayant plus de probabilité peut-être que toute autre, une méthode à lui avec un système, celui de

(1) Timon, *Silles*, dans Sextus, *Adv. physic.*, I, 57. Suivant Diogène (*Vie de Protagore*) il n'aurait été que chassé d'Athènes.

(2) Pline, *Hist. natur.*, XXXIV, 4.

(3) Quintilien, loc. cit.; et Apollodore, dans Diogène, *Vie d'Empédocle*, loc. cit.

(4) Élien, *Var. hist.*, II, 35.

(5) Diogène, *Vie de Protagore ;* Aristoclès, dans Eusèbe, *Prépar. évang.*, XIV, 19; Sextus, *Adv. phys.*, I, 56, etc.

(6) Cicéron, *Académiques*, II, 23; et Sextus, *Adv. logic.*, I, 48 et 88.

l'être et du non-être, du vide et des atomes (1). Ainsi l'école de Démocrite retint au milieu de l'invasion des sophistes un reste d'esprit philosophique. Diagore même, Diagore de Mélos, surnommé l'*athée*, qu'un désespoir fondé sur l'injustice impunie des hommes avait porté, dit-on, à professer cette opinion qui le fit chasser d'Athènes, commençait par ces singulières paroles une poésie dithyrambique : « Tout s'accomplit suivant la divinité et le hasard (2). » Ces mots doivent s'interpréter sans doute des images divines et de la rencontre des atomes de Démocrite, dont Diagore était le disciple et l'affranchi. Enfin Anaxarque, disciple de Métrodore, nous rappelle encore Démocrite et Protagore quand il considère les objets vis-à-vis de l'homme comme des représentations scéniques, qui ne diffèrent pas de celles qui frappent les rêveurs et les fous (3). Anaxarque fut le maître de Pyrrhon ; Pyrrhon fut le premier sceptique. Ainsi l'école de Démocrite, en abandonnant l'existence réelle des atomes, traversa la *sophistique*, et parvint à constituer, avec un dogme arrêté, si l'on peut dire, et avec une morale propre, la *sceptique*, c'est-à-dire l'école la plus scientifique de l'antiquité, celle qui comprit le mieux la méthode et la nature du savoir, et qui connut la seule conclusion rationnelle que les anciens aient pu atteindre par un développement philosophique prolongé pendant dix siècles.

Mais nous ne sommes pas encore parvenus à ce moment suprême et fatal où les intelligences durent se partager entre le doute et la croyance. Une nouvelle méthode, une seconde période de la philosophie, une seconde et dernière décomposition des écoles se présenteront encore à nous avant que nous ayons pu connaître le scepticisme dans toute sa rigueur et dans toute sa force. Ici nous ne sommes qu'à la fin de la première période. Les sophistes sont les sceptiques de cette ère ; mais ils n'ont pas le calme résolu et désespéré que nous leur trouverons plus tard. Au sein d'une société grande et puissante, ils sentent en eux de l'ardeur, de la vie. Au lieu de se fortifier dans cette conviction

(1) Simplicius, *Phys.*, I, comm. 6.
(2) Sextus, *Adv. phys.*, I, 53; et *Hypotyposes*, III, 218.
(3) Id., *Adv. logic.*, I, 88.

de la misère et de l'ignorance de l'homme, à laquelle il peut être donné d'engendrer la grandeur morale et la vertu, les plus faibles et les plus inexperts d'entre eux ne craignent pas de tirer du doute les désastreuses conséquences qu'il n'a pas nécessairement, mais que les âmes inférieures ne manquent jamais de lui reconnaître. L'égoïsme commence alors à tout envahir : il prépare la chute d'une société qui semblait éternelle.

VIII. Les sophistes dont l'intelligence philosophique était la moins profonde et la moins élevée, ou ceux qni s'étaient décidés, comme Gorgias, à abandonner sans retour la spéculation pour la pratique, ne tardèrent pas à prendre une habitude vicieuse : ils échangèrent un doute, auparavant digne et respectable, contre des opinions secondaires, contre des préjugés que leur suggérait le métier de la parole et de l'enseignement. Ces maîtres de l'opinion s'obligèrent de répondre à tout; et l'homme se démoralise nécessairement quand il s'engage à parler avant d'avoir pensé. Ensuite l'incertitude absolue, métaphysique, ne saurait avoir lieu dans la vie. Celui donc qui fait effort pour vivre avec le doute, qui avec le doute aborde tous les jours les questions de morale ou de politique, dont la solution est nécessaire à la conduite privée, nécessaire au gouvernement de l'état, celui-là prend insensiblement l'habitude de croire aux faits accomplis, à ceux que l'intrigue prépare, aux causes matérielles et aux effets visibles, et de réduire son premier doute au droit, à la justice et aux causes morales. Bientôt il réduit cette habitude même en théorie; il professe le matérialisme et l'égoïsme, et serait-ce par de simples réticences, il en enseigne implicitement les principes à ceux qui l'écoutent.

Cette puissance des faits évidents, opposée à cette faiblesse des choses invisibles, amène donc le sophiste à nier les choses dont il se contentait d'abord de douter ; et la science à son usage n'est plus alors que l'histoire matérielle des événements dans le monde et dans l'homme. Le sophiste dit, par exemple, qu'il n'existe pas de divinité; mais que la reconnaissance a porté les hommes à donner ce nom au soleil, aux sources et aux fruits qui sont leurs bienfaiteurs : c'était l'opinion de Prodicus de

Céos (1); ou bien encore que les dieux sont des fictions du législateur, inventées dans la vue de prévenir les crimes secrets : c'était l'opinion de Critias, l'un des trente tyrans d'Athènes (2). Mais le système le plus répandu et le plus conforme à l'ensemble de la pratique sophistique comprend dans un même ensemble et la négation de la divinité, et celle de la justice et du droit : parmi les choses qui sont, étaient ou seront, la *nature* et le *hasard* ont produit les plus grandes et les plus belles; ce sont les éléments d'abord, ainsi que le soleil, les autres astres et la terre ; puis, par la rencontre et l'arrangement des éléments, les animaux et l'ordre céleste que nous voyons. Il n'y a dans tout cela ni intelligence, ni divinité, ni art qui aient présidé. L'*art* est postérieur à la *nature*. L'art, mortel et né de mortels, a donné naissance à de vains jouets, œuvres du dessin ou de la musique, sans vraie ressemblance et sans réalité; il n'a fait que *participer* à l'agriculture, à la médecine, à la gymnastique, par elles-mêmes plus rapprochées de la nature. Mais l'art a créé la politique, la législation et la religion. Les dieux sont des effets de l'art, des résultats de la loi ; le *beau* est *autre suivant la nature, autre suivant la loi*; le *juste* n'est *naturellement* rien, et toutes ces choses varient avec les pays, les peuples et les opinions (3). Ce *système de l'art et de la nature*, qui ne représente, ainsi que nous l'avons dit, qu'une sorte de consécration inintelligente, irréfléchie, de la puissance et de la domination des faits sur les hommes sans foi; ce système se trouve partout, et règne sur la sophistique, ou par ses principes, ou par ses conséquences. Polus, ami de Gorgias, oppose ainsi l'art au hasard, et voit dans l'*expérience* de l'homme l'origine de l'art (4). Nous savons maintenant ce que cela veut dire. Calliclès, autre sophiste, enseigne que la nature et la loi sont contraires; que le beau, suivant l'un, n'est que le laid, suivant l'autre, et que

(1) Sextus, *Adv. phys.*, I, 52; Cicéron, *de Natur. deor.*, I : « Ea quæ prodessent hominum vitæ deorum in numero habita esse dixit. »

(2) Id., ibid., I, 54. Les vers de Critias cités ici par Sextus sont attribués ailleurs à Euripide, qui les aurait, dit-on, fait déclamer sur le théâtre par le personnage de Sisyphe. V. la note de Fabricius, p. 562. U.

(3) Platon, *Lois*, X. Ce système, analogue à notre célèbre *système de la nature*, est attribué par Platon collectivement aux *sages* de son temps.

(4) Aristote, *Métaph.*, I, 1, et Platon, *Gorgias*, p. 186.

le beau, le juste et le bon ne sont dans l'ordre de la vérité que la force et le pouvoir (1). Hippias enfin s'appuie sur l'argument de la diversité des mœurs et des lois des nations pour saper à leur base les notions de justice et d'injustice consacrées par l'ordre légal (2).

IX. Les conséquences d'un pareil système de morale sont l'égoïsme systématique, et, pour chacun, la recherche du profit et du plaisir. Déjà Protagore, obligé d'avouer selon sa doctrine que toutes les pensées sont vraies et qu'ainsi l'enseignement ne peut se proposer pour objet la vérité et le bien en soi, s'était réduit à soutenir que le but du sophiste était de tendre à l'utile, et de substituer aux idées nuisibles des individus ou des États certaines idées profitables. La sophistique, à ses yeux, était comme une sorte de médecine dont les remèdes sont des discours (3). Quant à Gorgias, qui *n'enseignait pas la vertu*, comme on sait, il s'embarrassait dans ses réponses et n'osait montrer le fond de sa pensée. Mais les sophistes, plus jeunes et plus hardis, professaient que le juste et le beau, dans l'ordre naturel, consistent dans le bonheur, et le bonheur dans la liberté de s'abandonner aux passions (4). Sur cette même question de la vertu, un élève de Gorgias, évitant l'idée générale, entassait les détails et les faits. Il déterminait prolixement le devoir de l'enfant, de l'esclave ou de la femme; puis, poussé à bout, il définissait l'*homme vertueux*, celui qui désire les belles choses et se les peut procurer, ou finalement la *vertu* un *certain pouvoir d'acquérir des biens* (5). Enfin, le sophiste Philèbe, et avec lui beaucoup d'autres sans doute, plaçaient le souverain bien dans le plaisir (6).

C'est dans cette voie d'inscience et d'immoralité que la sophistique devint un art d'enchevêtrer les mots et d'obscurcir la pensée, au lieu de se fonder comme une critique de la science, au lieu de produire une méthode nouvelle ou de concevoir enfin un

(1) Platon, *Gorgias*, p. 292. sqq; et Aristote, *Réfut. des arg. sophist.*, 12.
(2) Xénophon, *Mémor. Socrat.*, IV.
(3) Platon, *Théétète*, p. 108-110.
(4) Id., *Gorgias*, 223, 291 et 314.
(5) Id., *Ménon*, p. 141, 159 et 163.
(6) Id., *Philèbe*, init. Hippias, Prodicus et Protagore reconnaissent d'une commune voix (*Protagore*, p. 116) que le bon et le mauvais ne sont au fond que l'agréable et le désagréable.

scepticisme complet, impartial, modeste, comme le dernier degré de la raison humaine. Alors éclatèrent ces milliers de sophismes qui consistent en jeux de mots, en confusions volontaires et en équivoques. Les harangues de Gorgias, froides dans leur pompe et dans leurs ornements (1), les distinctions subtiles et les définitions de mots de Prodicus (2), présentent le côté littéraire des écoles sophistiques, tandis que le feu roulant d'équivoques paradoxales des deux frères Euthydème et Dionysodore nous en font connaître le côté philosophique. Leur grand principe à tous deux était le principe de Protagore, à savoir qu'il n'y a de vrai que ce qui est relatif (3); mais ils en concluaient également, ou que *tout est*, ou que *rien n'est*, ou que *rien ne diffère de rien;* ils disaient que nul n'apprend, ni celui qui sait, parce qu'il sait, ni celui qui ignore, parce qu'il ignore; que le mensonge est impossible parce qu'on ne peut parler que de ce qui est, et que celui qui ment dit vrai, parce qu'il parle de la chose dont il est question; et ils enchaînaient les unes aux autres une multitude d'équivoques de langage ou de pensée en mettant à profit la liaison naturelle des idées, la substitution inévitable des termes généraux aux termes particuliers, ou des termes particuliers aux termes généraux, et enfin le double sens des mots qui servent à exprimer les relations selon qu'on les dispose. Ainsi s'obtenaient les conséquences les plus bizarres : un chien devenait le père de l'interlocuteur, et Jupiter un animal à son service (4).

X. Ces ridicules abus de l'esprit sophistique, éloigné de sa véritable origine, oublieux de son objet et de sa valeur dans la science, nous révèlent la cause d'un injuste et tenace préjugé qui règne en philosophie. Des historiens, estimables d'ailleurs, font encourir le même discrédit, le même mépris à toutes les doctrines directement antidogmatiques, à tous les arguments qui

(1) L'authenticité des discours qui nous sont parvenus de Gorgias n'est pas universellement reconnue; mais ce caractère de pompe et de froideur dont nous parlons avait été très-remarqué des anciens. V. H. Ritter, *Hist. de la philos. anc.*, I, p. 503.

(2) Platon, *Protagore*, *Cratyle*, *Charmide*, passim.

(3) Sextus, *Adv. logic.*, I, 64.

(4) Platon, *Cratyle*, pag. 10; et *Euthydème*, passim. Sur l'impossibilité d'apprendre, V. *Ménon*, p. 70. On ne peut chercher ce qu'on sait, parce qu'on le sait, ni ce qu'on ignore, parce qu'on ignore alors ce qu'il faut chercher.

nient la science des principes. Cependant, quelques-unes de ces doctrines, quelques-uns de ces arguments, dont le fond réside dans l'opposition de l'esprit à lui-même et dans l'incompatibilité logique des notions les plus évidentes, sont et resteront irréfutables. Or, trois modes de manifestation leur sont donnés : le premier, le *mode sophistique* ne s'élève pas à la hauteur d'une méthode ; il procède par les détails, par les oppositions qui se présentent fortuitement ; de là ce double caractère de profondeur et de légèreté, qu'il peut affecter suivant que le fondement en est sérieux ou superficiel dans l'esprit du philosophe. Le second mode, le *mode sceptique*, s'élève graduellement au-dessus du premier ; puis il plane sur lui. Le caractère auquel on le distingue, c'est l'isolement du sage qui, ne pouvant atteindre à la science, renonce même à la foi et presque à la vie, s'entoure de vide, compare, oppose et s'abstient. Le troisième est le *mode* immortel, toujours renaissant et toujours plus vigoureux, de la philosophie *critique* : celui-ci n'est pas seulement un savoir négatif ; il est une méthode essentiellement positive et féconde, qui s'établit et repose sur l'essence de l'esprit. L'intelligence contemple en soi l'idée de la science ; elle la définit ; ensuite elle la compare à l'objet lui-même ; elle relève, analyse et fixe les notions essentielles : elle établit ainsi les conditions du savoir, et elle engendre un savoir nouveau, parce que la méthode est tout l'esprit et que l'esprit est toute la science.

Tandis que le scepticisme préparait son règne immobile et glacial dans la science antique, issue comme lui de la sophistique, la philosophie critique apparaissait dans Socrate, telle qu'elle nous apparut dans Kant à la fin du dernier siècle. Socrate, toujours confondu avec les sophistes, dépensa, pour les terrasser, quarante années pleines de pensée, de courage et de dévouement. Comme eux, il ignora ; comme eux, il nia la science ; mais plus qu'eux, au dessus d'eux, *il sut qu'il ne savait pas*, et son immortelle dialectique renversa leur sagesse apparente. C'est qu'à l'ancienne science, lacérée de toutes parts, et souvent de ses propres mains, il vint substituer une science inébranlable, celle de la pensée. Bonté, beauté, vérité, justice et vertu, il reconnut ces immortelles idées dans son âme. Le monde matériel disparut à ses yeux pour que la divinité se révélât dans sa conscience : elle eut

en lui sa parole et son oracle. Alors la pensée des autres hommes, la pensée même des moins sages comme celle des plus savants, soumise par Socrate à la torture de l'interrogation, lui révéla la morale innée, éternelle, écrite en nous; les sophismes tombèrent, un monde nouveau fut connu des hommes, et celui-ci issu de la pensée. Dans la religion, cette grande réforme fut une première révélation pour l'Occident; dans la philosophie, ce fut la seconde doctrine au sein de laquelle de nouveaux efforts eurent bientôt amené de nouvelles contradictions.

§ III.

PHILOSOPHIE CRITIQUE. — RÉFORME DE LA MÉTHODE. — RÉVÉLATION DE LA SCIENCE MORALE.

Au commencement de la dernière année du cinquième siècle avant notre ère, Socrate, du bourg d'Alopèce, pauvre citoyen d'Athènes, fils de Sophronisque, sculpteur, et de Phénarète, accoucheuse, fut cité devant l'aréopage, à l'âge de soixante-dix ans, et accusé dans les termes qui suivent :

« Mélétus, fils de Mélétus de Pitthée, accuse par serment Socrate, fils de Sophronisque d'Alopèce. Socrate est coupable, parce qu'il ne reconnaît pas les dieux que reconnaît la ville, et qu'il *introduit d'autres démonies nouvelles;* il est coupable parce qu'il corrompt la jeunesse. Pour la peine, la mort (1). »

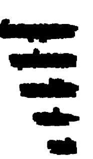
La première partie de cet acte d'accusation était difficile à soutenir en présence de la profession de foi de Socrate, au milieu de l'incrédulité générale et au sein d'un dogme aussi peu précis et par suite aussi tolérant que le dogme du polythéisme grec. Il fallut donc aller plus loin, et accuser d'athéisme celui dont on voulait faire un ennemi public (2). Mais une autre accusation était dans la bouche du peuple entier. Socrate est coupable, disait-on, en ce qu'il *cherche à pénétrer criminellement les secrets du ciel et de la terre*, en ce qu'il *change une mauvaise*

(1) Phavorinus, dans Diogène, *Vie de Socrate*, II, 40; et Xénophon, *Mémoires sur Socrate*, I, 1. Platon (*Apologie de Socrate*) ne diffère que dans les termes.— Nous forgeons ici le mot *démonie* pour exprimer, sans la déterminer en rien, toute la généralité du terme grec.

(2) Platon, *Apologie*, p. 85.

cause en une bonne, et qu'il enseigne sa science aux autres (1). En effet, plus de vingt ans avant l'accusation juridique, Aristophane avait, dans une comédie célèbre, présenté Socrate comme le chef de ces hommes dangereux qui vendent sans pudeur la *raison juste* et la *raison mauvaise*, comme l'un de ces misérables, de ces charlatans, au teint pâle, aux pieds nus, à l'air dédaigneux, à la démarche superbe, qui mesurent la terre entière et le saut d'une puce, qui croient que Jupiter a mérité la mort par ses crimes, et qui, niant les dieux, adorent l'éther et les nuées, et se repaissent de brouillards (2). Nous ne sommes pas de ceux qui attribuent aux poètes dramatiques plus d'influence sur le peuple que le peuple n'en exerce sur eux; il est d'ailleurs prouvé que, deux fois présentée au théâtre, la comédie des *Nuées* fut sifflée deux fois (3). Nous n'accuserons donc pas Aristophane de la mort de Socrate; mais nous considérerons sa cruelle et patriotique bouffonnerie comme l'écho de cette opinion populaire, irritée par les malheurs d'Athènes et par la décadence des anciennes mœurs, qui devait naturellement confondre un parleur, un railleur perpétuel tel que Socrate, un ennemi de tout savoir qui s'affiche, enfin le croyant d'un nouveau démon avec la foule des devins et des sophistes dont l'impudence fatiguait la Grèce. C'est ainsi qu'on vit plus tard l'accusateur principal de Socrate lui reprocher de prendre le soleil pour une pierre, et le confondre misérablement avec Anaxagore (4). D'ailleurs Socrate avait été réellement passionné pour la physique, avant de reconnaître le néant des explications qu'elle donnait du monde (5); et même en supposant qu'Anaxagore, qu'Archélaüs n'eussent pas été ses premiers maîtres, ainsi qu'on l'a cru long-temps, il n'en est pas moins vrai qu'il passait pour l'ami, quelquefois pour le collaborateur d'Euripide le *sophiste* (6); que Damon, musicien pythagoricien, attaché à la cause aristocratique et maître de morale, était son

(1) Platon, *Apologie*, p. 66.
(2) Aristophane, *Nuées*, trad. d'Artaud, première édit., t. II, p. 165, 168, 174, 186, 236, etc.
(3) Fréret, *Mémoire inédit sur la condamnation de Socrate*.
(4) Platon, *Apologie*, p. 85, dans les *Nuées*, 830, il est appelé *le Mélien*.
(5) Id., *Phédon*, p. 273.
(6) Diogène, *Vie de Socrate*; Aristophane, *Grenouilles*, 897, suiv.



maître (1); que pas un sage enfin ou prete
Athènes que Socrate n'accourût auprès de n
pour l'interroger. Athènes était alors le ce
des esprits en Grèce; les doctrines s'y renc
s'y combattaient, s'y divisaient, s'y transfo
de ce choc d'idées où la multitude n'a jam
ce petit citoyen, qui niait la science de tou
parler, de gouverner et de savoir ce qu'on
passait pour le plus intraitable et pour le
sophistes. Lui-même prenait si peu de soin
de ces hommes, qu'il la défendait contre le
des ignorants, et que, reprochant au contrair
citoyens de n'agir que par routine et de ne sa
la vertu, même à leurs propres enfants, il s'att
menaces de cet Anytus, qui fut plus tard un de s

II. Les accusateurs de Socrate représentèrent d
trois des grands ordres de l'état dont Socrat
haine : Mélétus était un poète, Lycon un orateur
magogue de la classe des artisans. Un oracle ava
crate la mission de convaincre d'ignorance les rhét
et les meneurs des assemblées du peuple, et il av
vie à cette œuvre. Un jour, dit-il dans son apologie
consulta l'oracle du dieu de Delphes, et Apollon
Socrate était le plus sage des hommes. Socrate refu
le dieu : il savait son ignorance. Cependant, pour m
preuve cette sagesse promise, il se rendit chez le plu
politiques du temps; il l'interrogea en présence de se
rien savoir lui-même, il le convainquit d'ignorance,
son premier ennemi. Il courut ensuite de porte en po
terrogea les politiques, les poètes, les artistes, et tous
poètes, politiques lui parurent des hommes de routine
quelquefois, toujours moins savants sur leurs propres
que ceux qui, sans les avoir faits, les comprennent et

(1) Platon; *Républ.*, III, et *premier Alcibiade*, p. 70; Plutarque, *clès*. Ce Damon avait, dit-on, donné des leçons de politique à Péricl tracisé comme Aristocrate.

(2) Platon, *Ménon*, p. 202-214.

Socrate apprit ainsi que l'intention du dieu avait été de déclarer que le seul sage est celui qui sait qu'il ne sait rien; et il résolut de passer la vie à éprouver les hommes. Quelques jeunes gens l'entendirent et voulurent l'imiter; les haines s'accumulèrent, et ce fut là le plus ancien texte et le plus fort de l'accusation portée contre lui (1).

Que ce récit soit une histoire ou qu'il soit un mythe, il exprime vivement, en la présentant comme une mission divine, la vie publique de cet homme, qui, toujours hors du logis, discourant sur la place, à la promenade, aux lieux d'exercices (2), enseigna la morale du cœur en doutant de la science extérieure; critiqua, au nom des idées, l'état et les particuliers; inventa la fine ironie et en quelque sorte la politesse, et, proclamant l'examen comme le principe de la vie, déclara qu'il aimerait mieux renoncer à vivre qu'à interroger, qu'à s'examiner lui-même et qu'à examiner les hommes (3). Ce n'est pas sans émotion qu'il nous est donné de nous représenter en remontant vingt-deux siècles, l'admirable intelligence de ce sage, en qui la vie et la philosophie étaient si intimement unies: étrange personnalité, mais la plus forte peut-être et la plus accomplie au sens moral, que nous trouvions dans l'histoire. Il est beau de contempler dans un seul homme, en leur vivante origine, la force et la simplicité des cyniques, la douceur d'esprit des cyrénaïques, les idées et le culte du beau de Platon, l'analyse et les définitions d'Aristote, la religion des stoïciens, le dur scepticisme de Pyrrhon, le scepticisme doux de la nouvelle académie, la vertu d'Épictète et la morale de Jésus. Représentons-nous, c'est un de ces spectacle que notre civilisation affaiblie ne saurait reproduire avec le calme grand et naturel de la vie antique, ce penseur qui s'avance pieds nus sur la place d'Athènes, entouré de ses amis, dissertant sur la justice, sur la Providence ou sur l'amour! Au milieu de la molle, de l'élégante jeunesse attique, imaginons *un Silène*, vieillard au gros ventre, au front rebondi, au nez retroussé, aux yeux saillants (4); voyons-le

(1) Platon, *Apologie*, p. 69-78.

(2) Xénophon, *Mémor. Socrat.*, I, 3.

(3) Platon, *Apologie*, p. 112.

(4) Platon, *Banquet*, p. 325. V. aussi le portrait de Socrate dans le spirituel *Banquet* de Xénophon.

marcher, puis s'arrêter, et s'animer en parlant jusqu'à se frapper et à se gratter la tête (1) ; cet homme qui prête à rire aux grâces athéniennes, quand il parle il est armé d'une dialectique à laquelle nul n'a jamais résisté (2) ; à table il est supérieur aux excès mêmes (3), au camp il est insensible à la fatigue et au froid ; c'est lui qui, à Potidée, sauva la vie d'Alcibiade en le portant plusieurs stades sur ses épaules (4) ; c'est lui qui, à Délium, se retira comme un lion, combattant à l'arrière-garde, et, dans sa retraite même, faisant face à l'ennemi (5). Ce même homme, saisi quelquefois par la force de la pensée, demeure immobile en quelque lieu qu'il se trouve, plongé dans la contemplation intérieure (6) : au point qu'un jour étant à l'armée, il passa vingt-quatre heures en extase, du lever du soleil à son lever (7). Enfin Dieu lui a donné une voix intérieure pour diriger ses actions, et cette voix lui parle souvent, et ne l'a jamais trompé (8) ; car les grâces de l'esprit se cachent sous la rudesse de ce corps, derrière ce Silène une divinité réside (9), et ce génie qui parle dans l'âme est le génie du monde moderne. Aussi, qui n'a profondément admiré l'humanité dans la vie de Socrate ! qui n'a connu Dieu dans sa mort ! qui n'a pleuré quand il a bu la ciguë !

Il est dans les destinées d'ici-bas qu'un tel homme, plein de sagesse et d'amour, n'arrive à l'accomplissement de sa vie et n'atteigne le repos de la mort qu'après avoir traversé la haine de ses semblables. Tout révélateur doit être un martyr, et, comme l'a proclamé une voix triste et solennelle, il faut que l'initié soit le meurtrier de l'initiateur. La nature et la cause de ces haines qui environnèrent Socrate vivant, et qui osèrent paraître encore après sa mort, se font assez connaître aux injures qu'elles inspirèrent : Zénon, un épicurien, appelait Socrate le bouffon

(1) Diogène, *Vie de Socrate*, II, 21.
(2) Aristoxène, dans Cyrille, *contre Julien*, VI.
(3) Platon, *Banquet*, p. 323 et 344.
(4) Id., ibid., p. 338 ; Plutarque, *Vie d'Alcibiade ;* et Diogène, *Vie de Socrate*, 22 et 23.
(5) Platon, *Banquet*, p. 339 ; et Diogène, loc. cit.
(6) Platon, ibid , p. 242.
(7) Id., ibid., p. 337 ; et A. Gelle, *Noctes atticæ*, II, 1, 2.
(8) V. plus bas, p. 305, sur le démon de Socrate.
(9) Platon, *Banquet*, p. 325 et 329.

d'Athènes; un disciple d'Aristote, Aristoxène, l'accusait d'ignorance et calomniait sa vie (1). Les physiognomonistes lisaient sur ses traits la débauche, la stupidité, la fatuité, la colère (2), enfin Timon, le sillographe, avait écrit ces vers en parlant des trois Grâces vêtues du Parthénon, qu'une tradition prétendait avoir été sculptées par le philosophe dans sa jeunesse (3) :

Il nous est venu d'*elles* ce tailleur de pierres, ce raisonneur sur les lois,
Cet enchanteur de la Grèce, ce maître en impostures,
Ce bouffon habillé de rhétorique, ce persifleur et ce feint ignorant (4) !

III. On demandait quelquefois à Socrate pourquoi, plein de conseils pour autrui, instruisant la jeunesse et critiquant les gouvernements, il n'avait jamais songé à s'entremettre lui-même aux affaires de l'État. « Ma mission est supérieure, répondait-il, et je » suis plus utile en formant des citoyens et des politiques que je » ne pourrais l'être en dirigeant d'une place inférieure et limitée » une portion de la république (5). » Mais Socrate avait une raison plus forte pour se tenir éloigné des assemblées du peuple ; et la voix intérieure qui parlait en lui l'avait toujours détourné des affaires (6) : c'est qu'en effet celui qui comme Achille préfère le juste et le bien à la mort même (7), celui qui veut en toute occasion obéir plutôt à Dieu qu'aux Athéniens (8), celui qui connaît le caractère du peuple, toujours prêt à ôter la vie aujourd'hui, sans raison, et comme il la voudrait rendre demain (9), celui-là sait qu'il est impossible d'être juste impunément en face des passions populaires (10), et, tout dévoué qu'il soit à la justice, il doit

(1) Plutarque, *de la Méchanceté d'Hérodote*, 9. Aristoxène était fils d'un certain Spintharus, ennemi acharné de Socrate. V. Cyrille, *contre Julien*, VI ; Diogène, *Vie de Socrate*, 20 ; et Suidas, *Aristoxène*.

(2) Cicéron, *de Fato*, 5 ; Aristote, *Physiognomonia*, 3. V. à ce sujet tous les détails recueillis dans le livre curieux de J. Gessner, intitulé *Socrates sanctus pæderasta*, Gotting. 1769. Le même opuscule contient des faits intéressants au sujet de l'amour socratique.

(3) Pausanias, *Description de la Grèce*, I, 22, 8 ; et scholiastes d'Aristophane, *Nuées* 773.

(4) Timon, dans Diog., *Vie de Socrate*, 19.

(5) Xénophon, *Mém. Socr.*, I, sub fin.

(6) Platon, *Apologie*, p. 97.

(7) Id., ibid., p. 90.

(8) Id., ibid., p. 92.

(9) Id., *Criton*, p. 141.

(10) Id., *Apologie*, p. 97.

se tenir à l'écart s'il ne veut offrir à Dieu un vain sacrifice plus convenable à la folie qu'à la sagesse. Le dévouement de Socrate fut entier, mais il fut utile; et quand on s'est bien représenté cette vie isolée du juste, du fort, de l'impassible au milieu de la république ingrate, mobile, que sa seule présence accusait, la condamnation et la mort de Socrate n'ont plus rien qui puisse étonner (1).

Telle est la cause dominante à laquelle ressortit toute la destinée de l'homme qui le premier entre les anciens, entre les philosophes, fut un homme véritable et lié à ses semblables, à la fois un citoyen, un sage et un révélateur, de ce républicain si soumis à la loi, de cet adorateur de l'idéal de la patrie qui plaça la paternité de l'État au-dessus de celle du sang (2), qui fut attaché au sol natal et à la société de ses compatriotes au point de ne pas comprendre qu'il lui fût possible de vivre ailleurs, de ne quitter Athènes qu'une seule fois en sa vie, pour voir les jeux à l'isthme de Corinthe (3), et de porter l'amour de la cité jusqu'à l'indifférence pour les champs (4), et qui cependant, au sein de cette étroite enceinte d'une ville antique, annonça une morale pure comme la pensée divine, que l'humanité entière pouvait entendre, et qui brisait les liens des coutumes antiques. Devant ce principe souverain de la mission de la vie et de la mort du précurseur de Jésus il ne faut pas nier les motifs secondaires de la condamnation, mais il faut les réduire à leur rang. L'un de ces motifs qu'un grand critique a fait valoir et qu'il a eu tort de consacrer à l'exclusion de tout autre, est tiré des considérations purement politiques et des liaisons connues de Socrate avec les chefs du parti aristocratique (5). Il est certain que Socrate passait pour avoir formé Alcibiade, qu'il avait long-temps fréquenté Critias

(1) Voltaire, avec sa vive pénétration, a saisi la vraie cause de la condamnation de Socrate; mais il l'a exprimée avec une froideur et une sécheresse qui produisent un autre genre d'inexactitude. — Voltaire, *Dieu et les hommes*, ch. XII. Cf. Lettres de Frédéric à Voltaire, n° 25.

(2) Platon, *Criton*, passim.

(3) Id., ibid., p. 150.

(4) Id., *Phèdre*, p. 10.

(5) Fréret, mémoire inédit déjà cité.

avant que ce dernier fût l'un des trente tyrans (1), et surtout qu'il attaquait en toute occasion la démocratie, l'usage de tirer les magistratures au sort, et en général le principe du gouvernement par les ignorants et par les incapables. Cependant si Socrate aimait l'aristocratie, c'était certainement, comme Platon, l'aristocratie du savoir et de la moralité, et nullement cette oligarchie des richesses qui seule alors luttait avec la démocratie. Socrate avait courageusement résisté aux tyrans comme il résista une autre fois au peuple, au péril de la vie (2). On ne peut donc pas croire qu'il y eût facilité pour qui que ce fût alors à obtenir une condamnation uniquement fondée sur ces motifs tacites. Mais, pour en venir au fait lui-même, Socrate allait être acquitté, comme le prouve l'Apologie de Platon, quand le sublime orgueil qui lui fit maintenir devant l'aréopage toute la hauteur de sa mission détourna contre lui les suffrages d'un grand nombre de citoyens habitués à juger les accusés et non à être jugés par eux (3).

Le second motif que l'on a fait valoir pour expliquer la condamnation de Socrate est celui qu'exprime l'accusation. Socrate, a-t-on dit, nie la religion de l'État et désobéit aux lois. En supposant que cette assertion eût été prouvée au jugement, la mort de Socrate serait *juste*. Mais faut-il examiner dans la rigueur des termes une question pareille? Il est vrai que Socrate, si, comme il est probable, il faut en croire Platon, refusait sa croyance à la mythologie populaire, c'est-à-dire à l'histoire des aventures et des combats des dieux (4)? Mais, sous ce rapport, le doute de Socrate était celui de tous les esprits cultivés de son temps, et s'il y avait quelque différence, elle était toute en sa faveur, parce que l'étude incessante de lui-même l'absorbait tout entier, le rendait indifférent aux explications symboliques ou physiques alors à la mode, et lui faisait préférer la simple opinion du vulgaire à cette science ingénieuse et arbitraire (5). Aussi avons-nous vu que l'accusateur voulut établir au jugement que Socrate

(1) Xénophon (*Mém. Socrat.*) et Platon en divers lieux cherchent à justifier Socrate contre ce reproche. V. Eschine, *contre Timarque*, t. III, p. 440, éd. Planche.

(2) Platon, *Apologie*, p. 100; et Xénophon, *Mém. socrat.* I et IV.

(3) Platon, *Apologie*, p. 107, sqq.; et Diogène, *Vie de Socr.*, 42.

(4) Id., *Eutyphron*, p. 20.

(5) Id., *Phédon*, p. 8 et 9.

était un athée et non qu'il ne croyait pas à tel ou tel mythe (1). Ici la question change de face : si, comme on l'a dit, il n'existe pas d'athée véritable au sens philosophique du mot, il en est tout autrement au sens religieux. Sous l'empire d'une religion établie et formulée l'athée est celui qui refuse sa croyance au système général d'explication de la divinité et de son rapport avec l'homme. Dans les temps chrétiens on a toujours dû donner ce nom au philosophe qui niait un Dieu personne et providence ; dans les temps païens, au milieu de la multiplicité des cultes locaux et dans l'état d'indécision et d'obscurité des dogmes métaphysiques, on a dû le donner au citoyen qui niait l'existence de certains êtres supérieurs à l'homme, jadis manifestés au moment où le culte et la patrie s'étaient organisés et connus dans le présent par la divination. Or, dans ce sens, le seul qui puisse être admis ici, non seulement Socrate protesta de sa croyance, mais même il est facile d'en établir aujourd'hui la réalité.

IV. « J'éprouve toujours une crainte plus qu'humaine quand il s'agit de nommer un dieu par son vrai nom. » Telles sont les paroles que Platon met dans la bouche de Socrate (2), et qui nous semblent exprimer l'état de la conscience du maître et de celle du disciple relativement au polythéisme. En effet, le polythéisme s'accorde si bien, dans son caractère essentiel, avec la philosophie des anciens en général, et nous avons pu nous en assurer jusqu'ici ; il apparaît si intimement lié à la langue et aux idées de la Grèce ; enfin il semble partie si intégrante du développement religieux et mystique du platonisme, qu'il y aurait lieu de s'étonner beaucoup s'il eût été flétri d'abord dans cette école et repoussé de la pensée de Socrate. Mais, quoique reconnue dans ce qu'elle avait d'universel, cette religion n'en demeurait pas moins indéterminée ; toutes ses formes, ou vulgaires ou nouvelles, étaient naturellement soumises au doute respectueux et à l'indéfinissable ironie de Socrate et de Platon. Le caractère essentiel du polythéisme consiste en cette croyance qu'il existe une multitude d'êtres intermédiaires entre la connaissance et le bien suprême, d'une part, et la nature humaine de l'autre ; que ces êtres, qui sont des

(1) Platon, *Apologie*, p. 85.
(2) Id., *Philèbe*, p. 293.

dieux, veillent de près sur notre vie, et qu'ils dirigent par les songes, par les oracles ou par d'autres moyens, les actions des hommes pieux. Or, Socrate admettait l'existence de ces dieux et de ces modes de révélation divine. Averti par une voix qu'il attribuait à *quelque chose de démonique* en lui, par une voix qui lui parlait d'elle-même dans les circonstances importantes, mais plutôt pour le détourner de ce qu'il aurait entrepris que pour l'y engager (1), il croyait reconnaître à ce signe la sollicitude d'une divinité présente à son âme : toujours disposé d'ailleurs à humilier son savoir propre et à rabaisser la valeur de ses leçons, il semblait penser que les progrès rapides faits auprès de lui, sous l'influence de son regard et de son contact, par les esprits jeunes et sympathiques auxquels il enseignait l'amour, progrès si fugitifs quand ces esprits venaient à perdre sa présence, étaient dus à l'action continuelle de son démon qui les protégeait (2); et quand il eut comparu devant le tribunal, quand il eut prononcé son apologie et provoqué sa sentence de mort sans que la voix se fût fait entendre, il crut que le dieu était content, qu'il acceptait son sacrifice, et qu'il lui permettait de mourir (3). Enfin il est si vrai que cette voix était pour lui la voix d'un dieu, bien qu'il ne pût exactement déterminer la nature de cette divinité ni son mode de présence en lui, qu'il répondait à l'accusation d'athéisme : « Comment croirais-je qu'il y a quelque chose de démonique en moi si je ne croyais aux démons, et comment croirais-je aux démons si je ne croyais d'abord en Dieu (4)? »

La voix intérieure de Socrate était donc une révélation analogue aux autres révélations divines reçues par le culte athénien, et peut-être ne différait-elle de ces dernières qu'en ce qu'elle lui était personnelle (5). Socrate était si loin de nier, soit les autres révélations, soit le culte en général, que, consulté par ses amis,

(1) Id., *Apologie*, p. 97; *Théagès*, p. 257 sqq., et Xénophon, *Mem. Socrat.* I init. Ce dernier passage n'est pas contraire au sens de Platon; car un avertissement négatif peut très-bien équivaloir à un conseil exprès et positif dans certains cas.

(2) Platon, *Théagès*, p. 262. Nous remettons à l'article de Platon tous développements sur l'amour socratique.

(3) Id., *Apologie*, p. 116 et 117; et Xénophon, *Memor. Socrat.*, IV.

(4) Id., ibid., 87, sqq.; et Xénophon, loc. cit.

(5) Nous ne décidons ainsi la nature tant controversée du démon de Socrate

et la voix ne disant rien, il les envoyait à l'oracle de Delphes, et voulait qu'ils interrogeassent Apollon d'une manière sérieuse et précise comme leurs ancêtres l'avaient toujours fait (1); il croyait à la divination et aux songes, il croyait que les dieux veillent attentivement et de près sur l'homme de bien et qu'ils inspirent toutes ses actions (2) : de telle sorte que toute la différence entre les autres hommes et lui pouvait dans sa pensée se réduire à ce qu'il était l'objet d'une *possession divine* plus spéciale dont son étude profonde et suivie de lui-même avait pu le rendre digne. Aussi Socrate offrait-il souvent aux dieux, soit publiquement, soit dans sa maison, de simples sacrifices, hommages d'un cœur pénétré aux auteurs et aux bienfaiteurs de l'homme; il les priait de lui accorder *le bien* (3). En un mot, cet amant soumis et passionné de la patrie, ce citoyen dévoué aux lois, et que le *Criton* nous montre refusant de les éluder après les avoir bravées, cet homme enfin qui avait toute la foi de l'antiquité en révélant une morale qui préparait sa ruine, cet homme pratiquait le culte de son siècle et de son pays, et il croyait au polythéisme comme de très-grands esprits y crurent encore depuis au sein même du christianisme (4).

V. Le résultat de notre exposition, au point où nous l'avons menée, doit être la détermination du grand caractère commun à la vie et à l'enseignement de Socrate. Ce caractère est celui de réformateur. Or cette réforme ne s'appliquait pas seulement à la science, mais encore à la pratique de la vie : et ainsi s'explique le martyre qui couronna la sienne.

que suivant la pensée que Socrate lui-même en avait apparemment; quant à l'opinion qu'on peut s'en faire aujourd'hui, citons, il est vrai sans la comprendre, celle que Ritter a exprimée : « Il faut entendre par cette voix une irritabilité particulière du sentiment, qui s'annonçait comme une sorte de pressentiment.» Toute explication rationnelle du démon de Socrate est nécessairement insignifiante et manque son but. Toute explication physiologique se réduit à produire des confirmations et des exemples, toute explication mystique est personnelle à celui qui la donne.

(1) Xénophon, *Retraite des dix mille*, III, Cf ; Cicéron, *de Divinatione*, I, 54.

(2) Xénophon, *Memor. Socr.*, I. et IV ; pour les songes, Platon, *Criton*, p. 129 et 130. La notion de ce que les chrétiens ont appelé l'*ange gardien* est formellement exprimée par Ménandre, dans Plutarque, *de la Tranquillité de l'âme*.

(3) Xénophon, *Memor. Socr.*, I.

(4) Notamment les néoplatoniciens italiens au 15e siècle, et, avec quelques réserves, tous les catholiques sans exception.

On doit pouvoir distinguer toujours deux parties dans la prédication d'une réforme : l'une critique, parce que nul homme n'a annoncé l'avenir sans rejeter du même coup le passé, et que l'histoire nous apprend que les grands mouvements de l'esprit sont toujours mêlés de réaction à leur origine; l'autre organique, parce que la négation, même en supposant qu'elle prédomine, doit nécessairement entraîner quelque affirmation à sa suite. Mais il s'en faut bien que la négation l'emporte dans l'œuvre de Socrate; réformateur philosophe, on peut assembler sa doctrine sous trois chefs : une critique de la philosophie telle qu'il la trouva établie, une méthode expliquant l'essence du savoir et les voies de la recherche, un enseignement direct et positif de la morale et des dogmes qui y sont engagés. Telle nous paraît être aussi la nature de ce qu'on nomme aujourd'hui une philosophie critique, et qu'il faut se garder de confondre avec le scepticisme.

Socrate opposa le premier l'étude du *petit monde* à celle du *grand monde*; il développa le principe immortel du temple de Delphes, *connais-toi toi-même*, et sur ce principe il fonda une morale nouvelle. Il était donc naturel que Socrate appliquât la sévérité de son esprit à la critique de cette science du grand monde qui jusqu'à lui avait exclusivement occupé tous les philosophes et qui, pensait-il, les avait détournés de l'objet le plus précieux des spéculations humaines. Créateur de la méthode, il devait reprocher à ses prédécesseurs de ne l'avoir point connue. Au surplus, quand il commença à s'informer dans sa jeunesse des grands résultats que ces savants avaient obtenus, il apprit que leur science se niait d'elle-même par la grossière contradiction de ses organes. Comme des fous, disait-il, les philosophes répondent oui et non sur les questions les plus claires, et il faisait l'énumération de tous ces jugements insensés (1); il cherchait à montrer en même temps que la recherche des causes matérielles n'était bonne qu'à engendrer le doute, et il reprochait à Anaxagore de ne lui avoir su donner qu'une espérance, avec son νοῦς qui laissait tout à faire à de stupides éléments (2). D'ailleurs

(1) Xénophon *Memor. Socr.*, I, I.
(2) Platon, *Phédon*, p. 274-278. V. ci-dessus au § d'Anaxagore, l. III, § V,

sont-ils donc si bien instruits des choses humaines, ces ambitieux chercheurs, demandait-il, pour s'aller perdre dans le ciel, et pour tenter de découvrir les secrets du Cosme, comme l'appellent les sophistes? Que nous rapportera leur contemplation, et quel bien en naîtra pour la pratique (1)? Celui-là n'est-il pas assez géomètre qui sait mesurer et partager la terre, assez astronome qui reconnaît aux étoiles l'heure, la date ou la saison, assez arithméticien qui sait compter, et n'y a-t-il pas peut-être un peu d'impiété à rechercher à travers tant de difficultés des connaissances que les dieux semblent s'être réservées? L'étude des mystères contenus dans les figures, dans les nombres, dans les mouvements, exige enfin des méditations assidues et le sacrifice de toute la vie; mais tel n'est pas le devoir d'un homme et d'un citoyen (2).

Cette tendance résolue à l'*utile* et au seul *utile* en toutes choses, c'est-à-dire à ce qui touche réellement la nature de l'homme; ce blâme jeté sur la spéculation pure dans un temps ou la spéculation venait de subir son premier échec, et dans la pensée d'un sage, qui, pénétré d'une méthode nouvelle, devait reconnaître la faiblesse des connaissances acquises par une voie différente et ne chercher dans la nature, quand il s'occupait d'elle, qu'une preuve, un exemple ou un appui pour ses croyances, tout cela est naturel, tout cela devait être. Cette idée critique du réformateur, développée à l'exclusion des autres et portée à sa plus haute puissance, devint en effet l'apanage d'une école qui se rattacha immédiatement à Socrate, de l'école cynique (3). Xénophon, homme de pratique et d'action plus que philosophe et qui n'était pas gêné par le désir de rattacher ses propres spéculations à la réforme socratique, semble nous faire connaître exactement, sinon complétement, la personne de son maître, Xénophon a reproduit aussi avec les traits les plus

(1) Xénophon, loc. cit.
(2) Id., ibid., IV, 7.
(3) Cicéron, *Académiques*, I, 4. Socrates mihi videtur, *id quod constat inter omnes*, primus a rebus occultis et ab ipsa natura involutis, in quibus omnes ante eum philosophi occupati fuerunt, avocavisse philosophiam et ad vitam communem adduxisse, ut de virtutibus et vitiis, omninoque de bonis rebus et malis quæreret. Cælestia autem vel procul esse a nostra cognitione, vel si cognita maxime essent, nihil tamen ad bene vivendum conferre, Cf. Diogène, *Vie de Socrate*, 32; Sextus, *Adv. logic.*, I, 8, 9, 10; Augustin, *Cité de Dieu*, VIII, 3. Les preuves sont recueillies par Stapfer dans le livre cité ci-dessous, p. 117, sqq.

vifs cette face de son enseignement. Platon lui-même n'y contredit pas ; mais, créateur de la doctrine des idées qui fait rentrer systématiquement l'univers dans l'homme et la physique dans la morale, exprimant sous le nom de Socrate un dogme qu'il veut attacher à sa mémoire bien-aimée et à sa pensée très-agrandie, il est clair que Platon doit étendre le cercle de l'utile, tracé par son maître, et que la spéculation physique doit être à ses yeux nécessaire à l'entier développement des facultés de l'homme. Après Platon, l'antiquité tout entière a fait valoir cette opposition formelle de Socrate, le fondateur de la morale, à la science vaine des physiciens (1) ; et c'est avec raison peut-être que l'on attribue l'acharnement, sinon d'Aristoxène le musicien, au moins du mystique Porphyre, contre la mémoire de Socrate, à la proscription dont le sage avait frappé toutes les recherches cosmiques.

VI. La science physique et théologique étant ainsi écartée par la critique de Socrate, en tant du moins qu'on la considérait comme pouvant être obtenue directement et servir à l'édification des mœurs, restaient à examiner la science de l'homme et celle de l'état. Mais ici la critique avait encore une grande place à tenir. En effet, l'organisation sociale et politique d'Athènes, en cela fort inférieure à celle de Lacédémone par exemple, impliquait tacitement, mais clairement, l'inutilité de cette science que poursuivait Socrate. Le grand vice des États démocratiques, vice que toute l'école platonicienne a condamné dans l'antiquité et que notre nation n'a quelquefois que trop bien reconnu, consiste à supposer à chaque citoyen l'aptitude et l'instruction préliminaire d'un chef de l'État. Le moindre des artisans, celui dont les fonctions matérielles et les exercices mécaniques avaient dû occuper tous les instants, celui-là même était considéré à Athènes comme assez instruit pour participer à la direction des affaires publiques. Le principe du bien, l'essence de la justice devaient être entrés dans son âme avec la vertu ; et la vertu, il la devait tenir par tradition de sa famille ou des grands citoyens de la république. Aussi, le démagogue se trouvait-il atteint dans sa

(1) Stapfer, *de Philosophia Socratis liber singularis*, p. 44 et 45, Cf. ; Aristoclès, dans Eusèbe, *Prépar. évang.*, XI, 3.

conscience, et gravement offensé par conséquent, quand on parvenait à lui prouver qu'il ignorait ce qu'est la vertu, et si la vertu s'enseigne ou non; et quand on lui montrait que ces grands citoyens dont il était si fier n'avaient jamais su enseigner, même à leurs fils, une science qu'ils avaient si bien possédée pour eux-mêmes (1).

Socrate avait deux grands moyens pour ramener toutes les questions de politique et de morale à la notion de la science et pour convaincre ainsi ses contradicteurs d'ignorance sans se départir de l'ironie délicate et bienveillante qui était l'un des traits admirables de son caractère. Le premier était un moyen brusque, qui amenait tout d'un coup la discussion à une hauteur où Socrate était le seul maître. Avait-on dit, par exemple, que tel homme était bon citoyen : Quelle qualité fait le bon citoyen? demandait-il aussitôt; et il devenait impossible de résoudre la plus simple question posée sans avoir défini la justice ou la vertu. C'était un appel direct aux idées générales qui servent de fondement à toute science (2); d'autres fois, au contraire, c'était par en bas que commençait son argumentation, mais elle remontait alors bientôt par les inductions les plus simples et les plus vives. Quand il fallait critiquer l'usage de tirer les magistratures au sort, Socrate demandait qui les Athéniens avaient coutume de consulter quand ils étaient malades? qui ils appelaient pour un édifice à construire? qui, pour un navire à diriger? puis il s'étonnait que les médecins, les maçons et les pilotes en sussent toujours assez, sans avoir rien appris, pour fonder, diriger, guérir une république, et alors la même question ne manquait pas de paraître : Quelle est la nature de la science, et la vertu s'enseigne-t-elle? C'est ainsi que les charpentiers et les cordonniers revenaient sans cesse dans ses discours comme un infaillible moyen d'argumenter et comme un défi perpétuel aux élégants parleurs qui levaient les épaules (3).

(1) Voyez le passage déjà plusieurs fois cité; Platon, *Ménon*, p. 202-214. Cf. *Protagore*, p. 32. et *Alcibiade*, p. 70-72. C'est une idée sur laquelle apparemment Socrate devait souvent revenir.

(2) Xénophon, *Memor. Socr.*, IV.

(3) Id., *Memor. Socr.*, I. « Il faudra que tu laisses là tant de pauvres artisans, tant de maçons, de cordonniers, » etc., dit le tyran Critias à Socrate, en lui défendant d'enseigner.

Le but poursuivi par Socrate était donc de prouver que le bien, la justice et le gouvernement sont de vraies sciences, enseignement qui, depuis plus de deux mille ans, est bien loin d'avoir encore porté tous ses fruits ; puis d'établir par des raisons dirigées contre les hommes eux-mêmes que les politiques, les orateurs, les poètes, les artistes ne sont tous que des ouvriers de routine, qui mettent en œuvre une matière inconnue par des procédés qu'ils n'ont jamais analysés. Se trouvait-il un esprit jeune, ardent, avide d'action et de renommée, qui, se croyant assez instruit dans la vertu par la voix du peuple, prétendît à mener l'état par des discours? Socrate lui faisait avouer son ignorance en économie, en art militaire, en industrie; puis il lui demandait par quel principe il saurait diriger son choix entre la guerre et la paix (1). Et quand l'ambition commença à dominer Alcibiade : Sur quoi parleras-tu aux Athéniens? lui demanda Socrate. Est-ce en musique ou en navigation que tu te crois plus instruit qu'eux? Et s'il s'agit des affaires de l'état, dis-moi de quelle affaire? Et s'il faut, dis-tu, se prononcer entre la paix ou la guerre, n'est-ce pas *justement* qu'on doit se prononcer, tout comme *musicalement* en musique ou *médicalement* en médecine? Mais où donc alors as-tu appris cette justice que tu ignorais dans l'enfance, dont jamais tu n'as eu de maître, et que jamais tu n'as recherchée, parce que jamais tu n'as cru l'ignorer? Le peuple, réponds-tu, te l'a enseignée. Mais le peuple la sait-il, lui qui, depuis la guerre de Troie, n'a pas laissé passer un jour sans en disputer? Voudrais-tu alors te proposer pour objet l'*utile* et non le *juste?* Mais le juste est beau, le beau est bon, le bon est utile. Apprends donc à te connaître avant de gouverner le monde (2).

VII. Ce que nous avons dit de la critique socratique établit déjà une distinction profonde entre cette critique et le scepticisme. Si Socrate se refuse à reconnaître la science fausse qui règne autour de lui, c'est qu'il possède le principe de la vraie. S'il est quelque chose que je croie savoir, dit-il en effet, c'est en quoi l'*opinion vraie* diffère de la *science*. En toute rencontre, l'o-

(1) Id., ibid., III.
(2) Platon, *premier Alcibiade*.

pinion vraie semble la suppléer; elle conduit au même résultat, elle s'appuie sur le même état de l'âme; mais ces états sont entre eux sans lien; ces opinions vraies sont indépendantes les unes des autres; elles sont caduques, et, livrées à elles-mêmes, elles peuvent s'évanouir à chaque instant. Au contraire tous les termes de la science se tiennent; arrêtez-en un, et tous avec lui s'arrêteront dans l'esprit, désormais immobiles comme ces vieilles statues de Dédale dont les pieds ne sont pas encore séparés (1). Socrate savait donc ce qu'est la science; et, en effet, comme on l'a si bien dit, eût-il su sans cela qu'il savait ne rien savoir (2)? Tel est le principe de la méthode qui, pour la première fois dans l'histoire de la philosophie, se montre ici à découvert. La question de la certitude des connaissances, la dialectique méthodique, la logique enfin prennent place dès lors et à jamais dans l'ensemble du développement scientifique de l'homme, et, pour la première fois aussi, vérité que cependant on méconnaîtra plus d'une fois encore, l'étude de l'esprit humain se pose comme l'étude primitive et comme la seule certaine.

Puisque toutes les vérités s'enchaînent invariablement dans l'intelligence, et qu'à cette condition seule elles constituent la science, il faut que cette chaîne des vérités ait un commencement, et qu'elle s'attache quelque part: de là les principes; de là les idées premières, irréductibles, auxquelles on doit ramener toutes les autres. Aussi Socrate disait-il : « Il faut partir de propositions » reconnues de tous et assez générales pour être incontestables : » là est toute la force du raisonnement (3). » Socrate, nous apprend Aristote, qui seul a caractérisé sa méthode en termes clairs et décisifs, Socrate dont les travaux embrassaient la morale et non l'ensemble de la nature, s'était toutefois proposé le général comme but de ses recherches, et le premier il avait eu la pensée de donner des définitions (4). Il voulait d'abord déterminer l'*essence*, puis *argumenter*, et ce fut certainement lui qui découvrit ces deux principes de toute science, qu'il ne sépara jamais de l'enten-

(1) Platon, *Ménon*, p. 222-225.
(2) Ritter, *Hist. de la phil. anc.*, t. II, p. 43 et 44.
(3) Xénophon, *Memor. Socr.*, IV.
(4) Aristote, *Métaphysique*, I, 6.

dement où ils se rencontrent, la *définition générale* et l'*induction* (1). Ces derniers mots expriment en effet la méthode dans toute son étendue, et font penser au double mouvement de l'esprit qui la suit. La définition générale, l'essence, comme dit Aristote (2), est-elle obtenue, formulée, alors l'intelligence descend la chaîne des déductions raisonnées, et le savoir se déroule. Au contraire, ignore-t-on la définition, on s'attache à la question proposée, on la tourne et on la retourne ; on en distingue les éléments, on en dégage les parties essentielles ; puis tout à coup, quittant l'analyse, on énonce le principe qui comprend, domine, produit, explique les vérités inférieures dont on est parti. C'est l'induction qui succède à l'analyse. Socrate faisait le plus grand usage de la partie analytique de la méthode, et il en devait d'autant plus être ainsi qu'il critiquait toujours et qu'il n'enseignait jamais directement. De là vient le reproche que les sophistes, grands théoriciens et parleurs, qui cherchaient à se donner un ton de maîtres, adressaient à une méthode si embarrassante pour eux. Socrate, lui disaient-ils, tu ne sais que morceler les idées et les choses ; tu coupes, tu détaches le savoir qu'on te présente ; et rien n'étant cohérent dans ton esprit, au lieu d'un discours suivi, tu ne nous présentes que des rognures de discours (3).

La tradition la plus unanime et la plus sûre nous prouve que Socrate était parvenu à une incompréhensible perfection dans l'art de conduire et d'enchaîner des raisonnements, de percevoir tous les aboutissants des idées, de saisir tous leurs rapports soit en montant, soit en descendant, et que, maître ainsi de tous les chemins qu'on pouvait suivre, il était assuré de pouvoir perdre à son gré ses adversaires et de les conduire à se retrouver eux-mêmes où il lui plairait. Interrogé par un sophiste, examiné, manié en

(1) Id., ibid., XIII, 4. Citons le texte de ces deux passages, à cause de leur importance : Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου, περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐδέν, ἐν μὲν τοι τούτοις τὸ καθόλου ζητοῦντος, καὶ περὶ ὁρισμῶν ἐπιστήσαντος πρώτου τὴν διάνοιαν... Ἐκεῖνος εὐλόγως ἐζήτει, τὸ τί ἐστι. συλλογίζεσθαι γὰρ ἐζήτει... δύο γάρ ἐστιν, ἅ τις ἂν ἀποδῴη Σωκράτου δικαίως, τούς τ᾽ ἐπακτικοὺς λόγους, καὶ το ὁρίζεσθαι καθόλου· ταῦτα γάρ ἐστιν ἄμφω περὶ ἀρχὴν ἐπιστήμης. ἀλλ᾽ ὁ μὲν Σωκράτης τὰ καθόλου ὀυ χωριστὰ ἐποιει, οὐδὲ τους ὁρισμους.

(2) Id., ibid., ἀρχὴ δὲ τῶν συλλογισμῶν, τό τί ἐστι.

(3) Platon, *Hippias*, p. 158 et 168.

tout sens, il était entre ses mains comme un dé qui retombe toujours sur quelqu'une de ses faces de quelque manière qu'on le jette. Avait-il au contraire à interroger un maître orgueilleux : sophiste d'un nouveau genre, il le jetait brusquement sur quelque détail imprévu, dans un de ces sentiers qu'il connaissait si bien ; et quand il le sentait engagé, soit qu'il n'osât ou qu'il ne pût reculer, il le menait, à moitié colère, à moitié riant, par des détours en apparence étranges et dont la fin ne se devinait pas encore, jusqu'à ce qu'il n'eût plus qu'à le traîner de force, rougissant et confondu, au terme fatal où ce grand sage n'eût jamais cru qu'on pût le mener (1). Mais la grandeur et la fécondité de la méthode de Socrate se révélaient surtout dans l'art divin avec lequel il conduisait les esprits sincères et novices à la contemplation de la vérité qu'il leur faisait trouver dans la connaissance d'eux-mêmes. Fils de Phénarète, accoucheuse, il continuait, disait-il, en l'ennoblissant, le métier de sa mère ; incapable de concevoir lui-même, il accouchait, il élevait les âmes ; il savait les purger, les réformer, les placer, les conduire ; sage de la seule sagesse que sa présence inspirait, fécondait en autrui, et des pressentiments que lui communiquait la voix intérieure du dieu, il soulageait les esprits des douleurs de l'enfantement, il examinait leurs nouveau-nés ; et s'il rencontrait des esprits stériles, il savait au moins leur apprendre à connaître cette stérilité même, et à ne pas croire savoir ce qu'en effet ils ne savaient pas (2). C'est ainsi que Socrate fécondait la pensée par le doute même, et c'est aux faux sages seuls, toujours incapables de douter, qu'il paraissait semblable à la torpille marine qui engourdit tout ce qu'elle touche (3).

VIII. Telles étaient la méthode et la dialectique de Socrate (4), et nous voyons qu'elles supposaient, dans leur application à l'enseignement et dans leur essence même, la science présente à leur esprit, de telle sorte qu'il ne fût besoin que de la réveiller.

(1) Platon, *République*, liv. VI, p. 88.
(2) Id., *Théétète*, p. 54-62 et 241.
(3) Id., *Ménon*, p. 168.
(4) V. le chapitre de Platon pour des développements plus précis sur la méthode et pour la discussion de ses divers procédés.

L'accouchement d'une âme, c'est-à-dire l'opération par laquelle elle parvient à se connaître, pouvait seulement être aidé ou suscité par la présence et par l'action d'une autre âme déjà en possession de tous les secrets de l'enfantement. Ainsi, à proprement parler, on n'acquiert pas la science, et la science ne s'enseigne pas, et cependant l'enseignement ou plutôt l'éducation, dans ce que ce terme a de plus général, subsiste toujours et porte les plus grands fruits. Socrate s'était demandé, certainement, dans ces données, quel caractère il fallait attribuer à la présence obscure, à l'éveil de la science dans un esprit, et à son mode de transmission d'un esprit à un autre. Or, Platon lui attribue formellement une solution très-simple de cette difficulté, solution qui fut la sienne aussi, qui, dans ce qu'elle a de plus général, paraît être la seule possible et à laquelle il donna de grands développements qui embrassent presque toute sa doctrine. Nous voulons parler de la théorie de la *réminiscence*. « Les âmes, » disait Platon, disait Socrate, n'inventent ni n'apprennent la » connaissance, mais elles se la rappellent, et toute notion est en » nous le souvenir de ce que nous savions dans une existence » antérieure (1). »

Ainsi se trouvaient établies l'origine et la cause de la connaissance de soi-même. Restaient à déterminer la nature et la fin de cette connaissance. Or, Socrate disait que la fin de l'homme est de connaître la vertu, de savoir ce qu'est la justice, ce qu'est le courage, ce qu'est toute autre de ses parties (2). Tel est en effet le but essentiel qu'il devait poser au sage en le ramenant des recherches physiques où il s'était perdu à l'étude de son être propre, de ses fonctions et de ses devoirs. Quelle est enfin la nature, quels sont les résultats de cette connaissance de la vertu, acquise et possédée par le sage? C'est la nature, ce sont les résultats de la vertu même. Les vertus ne diffèrent pas des sciences (3); c'est tout un de connaître le juste et d'être juste, comme de

(1) Platon, *Phédon*. p. 219. « C'est une suite de ce principe que je t'ai souvent ouï soutenir, qu'apprendre n'est que se ressouvenir, » dit Cébès à Socrate, en parlant de l'immortalité de l'âme. Les *idées innées* ne sont qu'une modification des *réminiscences*, et il n'y a là, dans le fond, qu'une seule et même doctrine.

(2) Aristote, *Ethique à Eudème*, I, 5.

(3) *Grande Ethique*, I, 1.

connaître l'architecture ou la géométrie et d'être architecte et géomètre (1). Jusqu'ici la proposition peut sembler paradoxale; « mais, disait Socrate, il serait absurde que, *la science étant là,* » *quelque autre chose entraînât le sage et le menât en esclavage:* » celui qui sait ne peut, sachant, que faire le meilleur, et s'il ne le » fait, c'est qu'il l'ignore (2). » Cet admirable aperçu de la philosophie de Socrate se trouve très-étendu et éclairci en même temps dans celle de Platon, dont il constitue l'un des principes les plus profonds et jusqu'ici les moins compris. Ce principe n'est au fond que celui qui fut invoqué depuis, si souvent, par les partisans de la nécessité morale, et, ce nous semble, irrécusablement établi par eux. Tout homme qui se porte à l'action a devant lui un bien qu'il veut atteindre, où le porte son désir, son amour, et que sa pensée lui présente en ce moment même comme plus grand que tout autre. Hors de ces conditions, comment concevoir que la volonté soit déterminée et que l'acte soit produit! De quelque manière que cette détermination de la volonté soit entendue, et qu'on la fasse dépendre de l'objet extérieur ou du sujet qui pense, lequel peut seul lui communiquer définitivement la force et la réalité, il n'en est pas moins vrai que jamais l'acte n'est produit sans la volonté, ni la volonté sans la détermination, ni la détermination sans la pensée d'un bien. Quelle différence séparera donc un acte moral de tout autre, et l'homme bon du méchant? C'est uniquement la *connaissance du vrai bien.* Dans l'instant où cette connaissance sera possédée, il faudra, si elle est de nature à se lier à une action présente, ou que la volonté se manifeste et soit retenue, ou qu'elle se manifeste et qu'elle agisse. Dans le dernier cas la science et l'action sont unies intimement et ne se quittent pas: dans le premier cas, où elles tendent à se séparer, à une pensée s'oppose nécessairement une autre pensée et, d'après ce qui a été dit, on doit admettre qu'une idée nouvelle du bien, une idée étrangère et trompeuse, survient à l'intelligence afin que la volonté soit retenue; mais alors l'esprit se trouve en dehors

(1) Id., ibid., loc. cit.
(2) Id., *Ethique à Nicomaque,* VII, 3. Cf. Xénophon, *Memor. Socr.*, III, p. 143, et IV, p. 209, sqq., de la traduction de Charpentier. Amst. 1745.

de la vraie connaissance, et nous abandonnons les données de la question (1).

Ainsi la science se réduisait, suivant Socrate, à la morale, et la morale n'était que la science même, en réduisant celle-ci à la connaissance du bien, du juste, etc., dont le sage devait dès-lors se proposer d'éclaircir les notions intimes, et de composer ou de diviser les parties de manière à en posséder les définitions précises. Connaître la tempérance, par exemple, c'était savoir les rapports de cette vertu à toutes les autres, à celles qui en dépendent comme à celles qui la produisent, c'était en pénétrer les avantages, les suites, l'excellence et la portée; c'était si bien la comprendre unie à tout ce que l'homme peut concevoir de meilleur, de plus utile et de plus agréable, que le *savant dans la tempérance* dût être nécessairement *tempérant*.

IX. C'est à Socrate, au père de toutes les écoles éthiques de l'antiquité, qu'il faut remonter pour trouver l'origine de cette foule de lieux communs, qui, mêlés plus ou moins à l'enseignement chrétien, n'ont cessé depuis de composer le fond malheureusement peu étendu et peu varié des écrits des moralistes. L'intempérance détruit la liberté et le pouvoir de faire le bien (2); l'injustice est pour l'injuste le plus grand des malheurs, la tyrannie pour le tyran (3); les richesses et la bonne fortune sont quelquefois des sources de maux (4). Tous ces aphorismes et une infinité d'autres semblables n'étaient que des parties de l'intarissable analyse à laquelle Socrate avait dévoué sa vie, et dont l'objet essentiel était de ramener toute vertu à une science, toute science à la connaissance et à la pratique d'un bien. Sans doute on ne peut croire que Socrate fût parvenu à classer rigoureusement toutes les vertus, à déterminer tous leurs rapports de manière à former de la science un tissu serré, et à conduire ainsi la connaissance de l'homme à son apogée. C'était assez pour lui de tracer

(1) C'est ici la source du fameux paradoxe de Platon, que *celui qui ment, le sachant bien, est meilleur que celui qui dit faux sans le savoir*. V. le chapitre suivant. Socrate indique déjà des propositions analogues dans Xénophon, *Mém. sur Socrat.*, IV, p. 178-179.

(2) Xénophon, *Memor. Socr.*, IV, p. 206, sqq.

(3) Id., ibid., passim; et Platon, *République*, IX.

(4) Xénophon, ibid., IV, p. 186.

le plan d'une philosophie qui de nos jours n'existe pas encore, d'en parcourir tous les problèmes, de les résoudre quelquefois par l'instinct de la science plutôt que par la science même, et d'avancer toujours, convainquant les hommes de leur ignorance et leur demandant de lui montrer leurs maîtres de vertu (1). Que s'il se trouvait sommé lui-même de préciser sa doctrine, il avouait alors enseigner la justice par ses actions bien plus que par ses paroles (2); et, dominé par sa méthode critique plutôt que par ses dogmes, il allait jusqu'à réfuter sa propre pensée, lorsqu'émise au hasard par un élève incapable de la défendre, la possession dès-lors incertaine lui en paraissait inférieure à l'ignorance qui s'avoue (3). Malgré cette apparence d'incertitude dont on sait que Socrate aimait tant à s'envelopper, il n'est pas douteux qu'il ne considérât le bien, identique à la connaissance du bien, comme le principe de toutes les vertus, et que Platon n'ait en cela suivi la plus exacte pensée de son maître. Il ne s'agit pas tant de vivre, disait-il, que de bien vivre (4). L'injustice est toujours un mal; il vaut mieux la souffrir que la commettre (5). Au surplus, le vrai bien n'engeudre que le bien; et le bien qu'engendre le mal n'est qu'apparent: car le bien appartient à l'âme, et le mal est en elle une maladie qui tend à la détruire. Quand les âmes des grands rois et des satrapes paraissent à nu devant Rhadamanthe, le juge des enfers, que d'abcès, que d'ulcères sous les noms d'intempérance, d'injustice ou de parjure, se révèlent quelquefois! que de saletés les souillent! que de hideuses fatigues les tiennent courbées vers la terre (6)! Et en général toute loi universelle, divine, de ces lois innées à l'âme que les

(1) Xénophon, *Mém. Socr.*, IV, p. 198.

(2) Id., ibid., IV, p. 198.

(3) Id., ibid., IV, p. 185. Socrate objecte à son interlocuteur, Euthydème, qui pose la science comme un bien, que souvent elle rend les hommes malheureux.

(4) Platon, *Criton*, p. 141.

(5) Id., ibid., 143, et le *Gorgias* tout entier. Il ne faut pas s'étonner que Xénophon, écrivant une très-raisonnable apologie de Socrate, ait reculé devant ce paradoxe : « Il faut faire du bien à ses ennemis, » et qu'il ait réduit la justice à faire du bien à ses amis (*Memor. Socr.*, IV, p. 204); Cf A.-Gelle, *Noctes atticæ*, XII, 9, 6.

(6) Platon, *Gorgias*, p. 407. Cf Tacite, *Annales*, VI, 6. Bossuet émet la même idée et jette la même image avec un accent sublime, *Sermons*.

dieux ont établies et que nul législateur n'a composées, porte avec elle le châtiment de celui qui la méprise et qui la viole. La justice des hommes écrite dans la loi varie avec elle; mais la justice divine est immuable : le juste doit obéir à toutes deux (1). En résumé, la morale de Socrate se peut réduire à ce seul précepte : Connais-toi toi-même, car, te connaissant, tu connaîtras le bien; connaissant le bien, tu le réaliseras, et par là tu posséderas le vrai bien, le bonheur qui est propre à l'homme.

Mais si la science est ainsi réduite à la morale, il n'en est pas moins vrai qu'une fois établie, cette science intime ne peut manquer de rejaillir sur le monde à qui l'homme est lié. La connaissance de la destinée de l'âme ne peut même se compléter que par la connaissance de ce lien de l'âme avec le monde et avec Dieu. Telle est la transition naturelle de la morale de Socrate à sa théologie; mais on devine que, sortant de lui-même après une étude attentive et prolongée de la pensée et de ses lois, le philosophe ne se livrera pas à une longue recherche des éléments et de la succession des modes matériels dans l'univers; il voudra découvrir dans le monde un ordre intelligent qui lui en révèle la cause et la fin. Ainsi Socrate prouvait l'existence de Dieu par l'harmonie, la suite et l'accord nécessairement prémédité des événements et des êtres. Le soleil, les saisons, le corps humain, la parole et l'intelligence même, puis les animaux si utiles à l'homme, l'eau, les fruits, tout ce qui nous sert et nous permet de naître et de persister dans la vie, les oracles enfin qui nous annoncent l'avenir, tout cela devait, disait-il, être rapporté aux dieux comme autant de dons de leur bonté, et comme un seul ouvrage à une intelligence supérieure, invisible et toute-puissante, qui gouverne l'univers ainsi que notre âme gouverne son corps (2). Une analyse détaillée des causes finales dans la conformation du corps et dans les instincts des animaux servait de développement à cette preuve. D'ailleurs, comment le bon et l'utile, demandait-il, auraient-ils pu être produits sans jugement et sans raison? Si une

(1) Xénophon, *Memor. Socr.*, IV, p. 196-205.

(2) Id., ibid., IV, p. 189 sqq. C'est ici le lieu de consulter surtout Xénophon puisque c'est aussi celui où Platon mêle les idées pythagoriciennes à celles de son maître.

intelligence gouverne ce peu de terre et d'eau qui est notre corps, comment concevoir un tel entendement isolé, sans cause, et que la sagesse soit étrangère à l'ordre entier de l'univers? Enfin, si notre pensée embrasse tant d'idées et notre œil tant d'objets, quelle difficulté peut-il y avoir à comprendre un œil qui voit tout et une providence universelle (1)?

X. Dieu, la Providence, les lois divines, tels étaient les derniers termes de la spéculation de Socrate, de même que l'homme, la patrie, les lois et la justice humaines étaient les premiers objets qu'avait poursuivis sa science. L'homme, d'abord attaché à se connaître lui-même, apprenait les devoirs qui l'unissent aux autres hommes, puis ceux qui l'unissent à Dieu, et ainsi se fermait le cercle d'une connaissance qui embrassait l'individu, l'état et la religion. Mais la destinée de l'âme est-elle bornée à ce corps et à cette vie? Socrate ne pouvait le penser, lui qui, loin de considérer l'âme comme une sorte d'entité physique, à l'exemple de tant de philosophes, ne se contentait même pas d'en faire un principe d'action et de mouvement, ainsi qu'avait fait Anaxagore, mais qui voyait surtout en elle le siége des idées morales, éternelles de leur nature, et par conséquent le vrai point de concours des causes, des intentions et des fins de la vie humaine. L'âme de l'homme était à ses yeux la providence du corps comme l'âme divine est la providence de l'univers (2). Or il est clair qu'il n'est pas de bonne raison, c'est-à-dire de raison tirée de l'essence même de l'âme, qui puisse prouver que son existence est bornée à la durée de la conservation du corps qu'elle habite aujourd'hui. Socrate devait donc croire fermement à l'immortalité de l'âme, et cette vérité se trouvait impliquée dans ce que sa doctrine avait de plus intime et de plus profond. Mais un dogme auquel le culte public de la Grèce semble avoir attaché peu d'importance devait naturellement s'effacer dans son enseignement public, paraître dans ses leçons intimes à demi caché sous les plis du doute et de l'ironie, n'éclater enfin dans toute sa force qu'au jour décisif de la mission, au jour du martyre (3).

(1) Xénophon, *Memor. Socr.*, p. 36 sqq.
(2) Id., ibid., IV, p. 194, et I, p. 39.
(3) Il est donc aisé de comprendre pourquoi Xénophon, dans les *Memorabilia*,

Parmi les preuves de l'immortalité de l'âme que le plus grand des disciples fait exposer à son maître prêt à boire la ciguë, il en est qui se rapportent directement à l'idée même de l'âme et à celle de la morale. On peut donc les attribuer sûrement à Socrate, à qui elles appartiennent dans leur principe. 1° L'âme n'est pas sujette aux sens; elle ne se *divise* ni ne *varie* quand elle rentre en elle-même et qu'elle poursuit sa *perfection propre*; les *idées immuables* de la justice et du bien sont alors son objet, et dans leur contemplation elle ne peut que demeurer elle-même *immuable* et *éternelle*. Ainsi donc, recueillie, séparée de ce qui n'est pas elle, uniquement attachée à ce qui ne s'atteint que par la pure pensée, il n'est plus rien en elle qui puisse *s'altérer*, *s'éteindre* ou se *décomposer;* elle est prête à la *délivrance* (1). 2° L'âme est pour le corps un principe de vie; et comment ce qui *fait vivre* pourrait-il *mourir* (2)? 3° On doit sans doute ajouter la preuve par *réminiscence* aux autres preuves qui rentraient dans la méthode de Socrate (3).

Assuré de son immortalité, le sage devait espérer une vie future sans cependant la connaître. Il faut compter, disait-il, sur la bonté des dieux, qui jamais n'abandonnent l'homme de bien, ni pendant sa vie ni après sa mort (4). Quel est celui de vous, demandait-il à ses *vrais juges*, *à ceux qui l'avaient absous*, quel est celui qui trouvera dans sa vie beaucoup de nuits, beaucoup de jours plus heureux que telle nuit qu'il a passée dans un sommeil sans songes? La mort serait donc un bien, ne dût-elle consister qu'à n'avoir aucun sentiment d'aucune chose; mais si par elle l'âme ne fait que changer de lieu, et s'il faut regarder comme

sage et en quelque sorte légale apologie de Socrate, ne fait aucune mention de l'immortalité de l'âme; il ne laissait pas d'en être persuadé lui-même, comme le prouve la *Cyropédie*, VIII, 7, 3. — Platon, au contraire, a couvert de développements exubérants l'idée première de Socrate (*Phédon*) sur l'âme et sur la vie future; mais il sait quelquefois s'effacer lui-même, et alors, doutant des preuves décisives qu'il vient d'apporter, il se retire avec finesse pour laisser paraître le demi-sourire du maître et l'hésitation des disciples, qui voudraient et qui ne peuvent se laisser convaincre.

(1) Platon, *Phédon*, p. 202-208 et 234-239.

(2) Id., ibid., 295-299,

(3) Id., ibid., 219-231. V. ci-dessus, n° 8.

(4) Id., *Apologie*, 119-120.

P. L

est homme, en lui du moins l'homme et l'humanité se divinisent : car il se sait immortel en buvant la ciguë (1). Contemplons le plus haut idéal de la croyance et de la raison de l'homme réalisé dans la vie terrestre en celui dont la divinité exauça si bien la prière : Donnez-moi la beauté intérieure de l'âme (2)!

autant qu'il est possible, et ne laisse de place qu'au sage divinisé des stoïciens. Dans Jésus-Christ, au contraire, la personne humaine paraît à chaque instant, vérité qu'au surplus le dogme a dû consacrer. Qu'on se rappelle le jardin des Olives : *Transeat a me calix iste!* — Si Socrate n'a fondé qu'une philosophie, si le Christ a révélé une religion, c'est précisément parce que l'homme et ses caractères essentiels s'évanouissent dans la personne de Socrate, et paraissent dans Jésus avec une sublime, avec une incomparable beauté. V. plus bas, liv. v, 2e part., § III, n° 5.

(1) « Proinde cum hujus modi quædam lego de talibus viris, vix mihi tempero quin dicam : Sancte Socrates, ora pro nobis! » (Érasme, *Convir. relig.*) L'impassibilité de Socrate est loin de détruire l'effet que son martyre et sa sainteté peuvent produire sur les âmes des lecteurs de l'*Apologie* et du *Phédon*. Les raisons esthétiques de ce fait seraient longues à déduire ; mais nous ne croyons pas qu'on puisse lire sans attendrissement ces deux sublimes ouvrages dont jamais poète ou philosophe n'a depuis atteint la perfection.

(2) Platon, *Phèdre*, p. 134.

HP

FIN DU PREMIER VOLUME.

